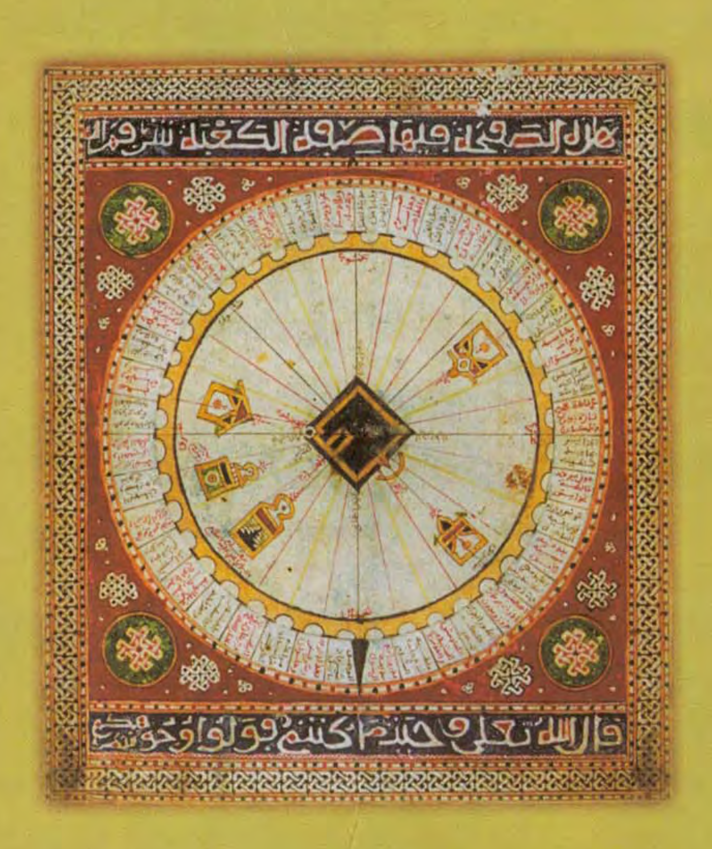
عبد الوهاب المؤدب

أوهام الإسلام السياسي





دار النهار

عبد الوهاب المؤدب

أوهام الإسلام السياسي

نقله إلى العربية

محمد بنيس والمؤلّف



صدر هذا الكتاب بالفرنسية تحت عنوان
La Maladie de l'Islam
(Le Seuil, 2001)

© دار النهار للنشر، بيروت
حقوق الطبعة العربية محفوظة
الطبعة الأولى، تشرين الثاني ٢٠٠٢

ص ب ٢٢٦-١١، بيروت، لبنان
فاكس ٥٦١٦٩٣-١-٩٦١

ISBN 2-84289-410-3

مقدمة الطبعة العربية

الدّاءُ والدّوَاء

الوضعية الراهنة للعالم العربي هي الأسوأ في تاريخه. رغم عدد سكانه، واتساع أرضه، وتعدد دُوَله وتنوّعها، ورغم اقتسامه لغةً مشتركة - تختزن ما لا يُحصَى من الكنوز - وأخيراً رغم تاريخ مجيد؛ رغم عديد من الامتيازات والإيجابيات، وهبَات الطبيعة والتاريخ، أصبح من الأكيد أن وضعية هذه البلدان، اليوم، هي من ضمن الوضعيات التي لا يُحسَدُ عليها في عصرنا. طغيانٌ يسود كلَّ العواصم العربية، ومعه بؤسٌ وجهلٌ مُتوائمان. والأرقام الملخِّصَة لهذه الوضعية، والواردة في التحقيقات والتقارير التي قامت بها مؤسسات دوليةٌ، معبّرةٌ في حد ذاتها؛ إذ يكفي التذكير بأن المنتوج الوطني الخام المتعلق بعموم العالم العربيّ (بما في ذلك دول البترودولار) أضعف مما هو عليه بإسبانيا وحدها. ويبين هذا الرقمُ وحده عدم الاكتفاء العربي كما يفسّر عجْزَه.

ثم إن هذه الوضعية تصبح عصية على الفهم عندما نستَنِد إلى التاريخ. فالعرب جاؤوا بالإسلام إلى العالم. وبقوتهم، متداخلة مع مجهودات أخرى (إسبانية، بربرية، فارسية، بالإضافة إلى مسيحيي مصر وبلاد الشام وما بين النهرين ثم الهنود، والأتراك)، رفعوا الحضارة إلى أوْجٍ لم يبلغه أحدٌ قبلهم

قَطّ. فبأيِّ مُصيبة ابتُليتْ هذه المجموعةُ البشرية، حتى تصبحَ الهوّةُ بين الماضي والحاضر مذهلةً بهذه الدرجة؟

غالباً ما يُرجع العرب سبب شقائهم - كما يرجع المسلمون شقاء الإسلام - إلى الآخر، الأجنبي. وعلى ذلك يتتابع أمام محكمة التاريخ أولئك الذين شاركوا في مثل هذا التقهقر منذ القرن الثاني عشر: الصليبيون، ثم المغول، وبعد ذلك الأتراك فالاستعماران الفرنسي والبريطاني ثم إسرائيل، وانتهاء إلى الأمبريالية الأميركية. وهذه الفرضية التي ترجع الداء اللاحق بنا لفعْل الآخر تنزَعُ المسؤولية عن الذات.

على رغم الأدواء التي سبّبها لنا مثلُ هؤلاء الأعداء، فمن الضروري دحضُ هذه الدعوى القاطعة. وهو عملٌ سابقٌ على سواه، حتى نتعلّم كيف نرى إلى الداء في ذاته ونلتفت أخيراً إلى قدرنا المسؤول.

أردتُ في هذا الكتاب أن أوصل المنهج النقدي إلى نهايته. والحالة أن نجاعة هذا المنهج تبدو خطرةً عندما تجد نفسها بالدرجة الأولى ومن البداية إلى النهاية، منصبة على الذات. فبالتطبيق على الذات يَمتحن المنهج نفسه. لذا بدا لي أنَّ الوقْتَ حانَ لنتأقلم ونتآلف مع الحقائق المرة التي لم تكن ثمة فائدة من إنكارها، خاصة عندما يواجهنا العدوُّ بها.

ليس الإسلامُ أصل الداء الذي أقصد تناوله. فأولئك الذين اعتنقوا الإسلام عملوا على إبدال حتّى بنية الحضارة. فليس الإسلام بالتالي هو أصل المصيبة، بل المصيبة هي ما فعله المسلمون أنفُسهم بالإسلام.

لقد جاء في حديث شريف «لكل داء دواء». لذلك أودُّ أن يكون عملي النقدي إيجابياً. فأنا عندما أبدأ بالكشف عن الداء والإحاطة به، أبدأ في الوقت نفسه بوصف الدواء، إلا إذا كان الدواء كامناً في الداء - حسب تعبير الشاعر (ودَاوني بالّتي كانتْ هيَ الداءُ). والشقاءُ الذي نعيش، اليَومَ، لربّما يعودُ في هذه الحالة إلى لزوم أنْ يستنفد سلبيته قبْل أن يفتح لنَا أفُقَ وعد جديد لم نستطعْ بعد بُلوغَهُ.

يَعتبر سبينوزا في «رسالة في اللاهوت والسياسة» أن عافية المُدن ونجاتها

تكمنان في ممارسة حرية التفكير، وفي التعبير عنها ونشرها وتوزيعها. ومن المؤكد أن من بين الأسباب التي جمَّدتْ مدننا غياب هذه الممارسة للحرية. تذكروا أن أحدَ المفاهيم التقليدية، الذي كثيرا ما يتردد على كل لسان، هو مفهوم «البدْعَة». فهو مفهومٌ قدْحيٌ لدرجة أن المتّهَمَ به يلحقه العارُ والإدانةُ والهامشية والحرمان وحتّى التكفير، بل الموت الرمزي أو حتى الحقيقي. فيمَا أن اشتقاق اسْم سلبي على هذا النحو من الجذر الفعلي بَدَعَ (الذي يعني خَلَق وابْتكَر)، يؤدي حتماً بالسلطة إلى أن تطرد من المدينة الابتكار والخلق واختبار الجديد وكل الأعمال التي كانت مصدر نجاح الغرب وتأسيس الحداثة.

ولأجل السير على طريق الابتكار، ينبغي تحويل اشتقاق الكلمة من البدعة إلى إبداع، بأن نعطي كلمة بدعة الميزةَ الإيجابيةَ التي تُبرزُ ما يصْدمُ العادةَ ويفزع الحكم المسبق ويقوّضُ الأفكار القارّة كما يَرُجُّ القوالب ويشارك في ما يسميه نيتشه «إبدال القيم» كشرط أوّلي للانتماء إلى روح الحداثة.

أضع هذا الكتاب بكل تواضع على الطريق التي يفتحها التفكيرُ بكل حرية. فكتابٌ كهذا لا يقترح حقائق غير قابلة للدّحْض. إنه يؤسس جينيالوجيات لهدم قناعات وأفكار جاهزة. وهذه العملية موجّهة نحو توسيع حقل المناقشة والخلاف، وتحطيم القيود التوافقية والإجماع، حتى تُدوّي مدنُنا من جديد بأحكام مختلفة، مؤسِّسةً لتعدد الأصوات ووجهات النظر. وهو شرط بقائها على قيد الحياة، إن لم يكن شرط انبعاثها عبر أفق الفكر.

القسم الأول

إسْلامٌ مفجُوعٌ بفُقْدان غَلَبَته

- ١ -

إن اعتداء ١١ أيلول/ سبتمبر الرهيب الذي ضرب في عمق الولايات المتحدة هو جريمة، ارتكبها أصوليون إسلاميون. وهو يشكل الذروة القصوى في سلسلة أعمال إرهابية سلكت خطاً تصاعدياً، أعيد نقطة انطلاقه إلى العام ١٩٧٩، الذي شهد انتصار الخميني في إيران واجتياح الجيش السوفياتي أفغانستان. لقد كان لهذين الحدثين نتائج عززت الحركات الأصولية وساعدت في نشر عقيدتها. ومن أجل فهم تشكّل هذه العقيدة يلزم الغوص في عمق الماضي للتحقق من الكيفية التي تهيأت بها القراءة الأصولية لكل من القرآن والسنة. فلا بد من استعادة الطريقة المتبعة في علوم التفسير والفقه كي نتبيّنَ أيْنَ يفسح هذا النص للتعصب أو لتشجيع أولئك الذين لا يحتفظون من روحية الإسلام إلا بالدعوة إلى الحرب. ويجب أن نكتشف أين ينغلق هذا النص على تحديث المعنى، وأين يمكن تطويعه بما يسمح بفهم جديد للموقع الذي نما فيه انغلاق التفسير والفقه. إذ من المهم أن نعرف إن كان من الممكن قراءة هذا النص بمنهج فكري معاصر. كما يجب الوقوف على عمليات تطمس الجانب البطولي في الإسلام وتشوّهه عندما تعمم مفهوم العدو، وإن في زمن السلم. فالمتشددون عمّموا التكفير والتحريم

والجهاد، في حين أن السنّة النبوية طالما كانت حذرة في مقاربتها هذه المسائل. ومن ثمّ يصبح من الملح تتبع تنامي هذا التكوين الذي أنتج في النهاية مسوخاً نسوا أهداف الوجود وحوّلوا السّنةَ، القائمة على مبدأ الحياة ومفهوم النعيم، سباقاً محموماً نحو الموت.

ففي اليوم نفسه الذي انهار فيه بُرجَا نيويورك وسط غمامة هائلة من الغبار الخانق، وفي اللحظة التي كان يقضي فيها على الفور، وتحت أنظار العالم، آلاف الأبرياء (بتنوعهم الإثني والديني والقومي الذي هو دليل على الصفة الكوزموبوليتية للمدينة)، كانت قنوات التلفزة تعرض مشاهد البهجة الآتية من فلسطين ولبنان. هذه الصور الجارحة إنسانياً والمدمرة سياسياً، تَمَّ احتواؤها في وقت لاحق، ونجحت السلطات السياسية الفلسطينية واللبنانية في إخماد الشارع وفي دعوته إلى المزيد من احترام المشاعر. أعلم أن تلك المشاهد تنمّ عن شعور وانفعال مشتركين بين عدد من الأفراد المنتمين إلى الطبقات الشعبية في العالم الإسلامي. لكنني أحاول أن أفهم نوعية المعاناة أو نوعية التربية التي تلقاها الشخص ليصل إلى هذا الحد من الالتذاذ بالجريمة.

لهذا البؤس أسباب داخلية وأخرى خارجية. من واجبي في هذا الكتاب أن أنكب بشكل أساسي على استقصاء الأسباب الداخلية دون إغفال أو إهمال للأسباب الخارجية. فدورُ الكاتب أن يدلّ على انحرافات قومه وأن يساعدهم على كشف ما يعمي بصيرتهم. فأنا أحرص على أن أنظف مدخل بيتي، كما يقول المثل الفرنسي. وإني لأتوجه إلى جميع القراء، لكني أفكر بنوع خاص في القراء الذين نشأوا مثلي في أجواء الإيمان الإسلامي.

لكلّ كيان داؤه، وهو داء قد يتفشى حتى يتحول وباء يفتك بالضمائر. استعمال «داء الإسلام» وصف لحالة عاشتها أيضا ديانات أخرى كالمسيحية في القرن الثامن عشر وما قبله. هكذا حلل ڤولتير داء التعصب الديني الذي ظل في فرنسا يعيث فسادا إلى حين وقوع «قضية كالاس»، التي أثارها إصدار محكمة تولوز حكما بالإعدام على جان كالاس في ٩ آذار/ مارس عام ١٧٦٢ وقد كتب ڤولتير فيلسوف عصر الأنوار ردا على هذا الحكم كتاباً

يحمل عنوان «رسالة في التسامح». وهو عبارة عن دراسة شرع في كتابتها في تشرين الأول/ أكتوبر عام ١٧٦٢، في خضم الحملة من أجل ردّ الاعتبار إلى المتّهم. وقد نشر الكتاب في جنيف في نيسان/ أبريل عام ١٧٦٣، وفيه يلخّص ڤولتير الفظائع التي تسبب فيها التعصب الكاثوليكي ضد البروتستانت منذ ٢٤ آب/ أوغسطس عام ١٥٧٢، يوم عيد سان بارتيميلي، حيث تمّ الفتك بالبروتستانت في باريس والمقاطعات. فأحَد أسباب التعصب هو إبقاء الشعب متعلّقا بالأوهام. وأفضل طريقة للعلاج من هذا الداء القاتل هي الاحتكام إلى العقل. وقد وردت كلمة «داء» مضافة إلى العقيدة الباطلة في كتاب ڤولتير، حيث نسب إلى فرقة متطرفة من أتباع جانسانيوس إبقاء الشعب تحت سيطرة الأوهام التي تهيّئه للتعصب. وأسارع إلى إيراد فقرة من هذا الكتاب، حتى وإن كان القارئ سيتبين فيها تهكّماً لاذعاً قد لايبدو منسجماً مع ما أسعى إليه من رزانة في طرحي. كتب ڤولتير:

« إذا كان هناك بعض المجذوبين خارج المدينة، فهم أشبه بالقُمَّل الذي لا يصيب إلاّ أكثر الناس دناءة. إن العقل ينتشر يوميًا في فرنسا، يدخل حوانيت التجار مثلما تُفتَحُ له أبوابُ القصور. والمطلوب هو العناية بجنْي ثمار العقل»[1].

أما توماس مان[2] فقد تصدى للداء الألماني، ممّا حمَله على كتابة «يوميات الدكتور فاوستوس» (نشر عام ١٩٤٧)، وفيه توسيع وتعميق لما ورد في روايته «الموت في البندقية» (١٩١٩). ويفضح المؤلف في ذاك الكتاب الإفراط في طغيان فكرة سيادة الإنسان التي ألحقت الكثير من الأذى بالفكر والفن الألمانيين، واستطراداً بالشعب الألماني نفسه. وقد أراد مَانْ في هذه الرواية أن يبيّن «الهروب من تعقيدات الأزمة الثقافية بواسطة التّعاقد مع الشّيطان، وتعطّش الفكر المتباهي والمهدّد بالعقم، والمتلهّف إلى التغلّب على العوائق بأيّ ثمن، والموازاة بين الغبطة المحكومة بالانهيار وبين نشوة الجماهير الفاشية».

لا شكّ أن مانْ كان يفكّر في نيتشه. فبعد صفحتين من الفقرة السابقة في

«يوميات الدكتور فاوستوس» يؤكد ما بات لا يقبل الشّك في أنّ نيتشه مؤلّف «ميلاد التراجيديا» هو النموذج المعني لشخصية الموسيقي التي ابتدعها توماس مانْ. وإن يكن نيتشه لم يَسْلَمْ منَ الداء الألماني، فإني مضطر إلى الاستعانة بأحد مفاهيمه في علم النفس الأخلاقي كي أوضح العامل الدّاخلي، الذي سهّلَ بروزَ داء الإسلام، من خلال التحليل الذي أنوي بدوري القيام به. فإذا كان التعصّب هو داء الكاثوليكية، والنازية مرض ألمانيا، فمن المؤكّد أن الأصولية هي داء الإسلام.

تلك هي الفرضية التي أنطلق منها. لا أقصد مما سبق الجزمَ بأنه يجب التّمييز بين إسلام صحيح وآخر خاطئ، وأن المفترض هو احترام الأول والتنكر للآخر. كما أنّي لا أحاول الإيحاء بأن الأصولية انحرافٌ عن الصراط المستقيم للإسلام. فالكل يعلم أن ليس في الإسلام مؤسّسة تشرّع للعقيدة، لكنّ علوم القرآن تحصّن النّص، إذ تفرض على المفسر والمفتي التمتعَ بشروط خاصّة. إلاّ أنها لم تضع حداً للتأويل. وهذه ليست صفة محصورة بعصرنا. فقد حصل مراراً أنه كان على التاريخ أن يسجّل الكوارث التي يتسبّب بها هذا التأويل. وقد أدى تدني المعرفة بالعربية وعلوم القرآن إلى تنامي عدد الجاهلين بطرق استنباط الأحكام والفتاوى وتزايد عدد مَنْ سمَحُوا لأنفسهم بالمساس بالنصّ. وكثرةُ عدَدَ الجُهّال تغذي الشراسةَ وتُقوّيها.

إن قراءة حرفية للنصّ القرآني قد تدور في فلك المشروع الأصولي. فهي قد تنقاد لمن يصرّ على إنطاقها وفقاً لآفاقه الضيّقة. وعوضاً عن التمييز بين الإسلام الصحيح والإسلام الخاطئ أرى من الأجدر أن يستعيد الإسلام الجدلَ والحوارَ ويكتشف مجدداً تعددية الآراء ويفسح للاختلاف والتّباين ويتقبّل فكرة حرية الآخر في التّفكير بشكل مختلف، ويعطي الحق مرة أخرى في النّقاشات الفكرية ويتكيف مع الظّروف التي تُولّدُها تعدّديةُ الأصوات، ويفتح المزيد من المنافذ وتتوقف فكرة الإجماع وينقسم الجوهر «الواحد» الثّابت باقة من الذرات.

أمّا في ما يتعلق بالعوامل الخارجية، فيجدر القول بأنّها لم تكن أساس الدّاء الذي يفتك بجسد الإسلام، لكنها من غير شك كانت العنصر المحفز، وبسببها تضاعفت حدّة الداء. وإذا ما حصل أن زالت هذه الأسباب بأعجوبة ما، فأنا لست واثقاً من أن داء الإسلام سيزول، لكن المناخ الملائم لتفتّح جراثيمه وانتشارها لن يتوافر كما كان سابقاً. فما هي هذه العوامل الخارجية؟ هناك عدم اعتراف الغرب بالإسلام ثم طريقة تطويق للإسلام وجعله في حالة الملغَى والمطرود كممثل لغيرية داخلية، ثم شكل محاصرة الإسلام وتركه في مكان المستبعد. ثم هناك كذلك تنكّر الغرب لمبادئه الخاصة عندما تتطلب مصلحته ذلك، وأخيراً الطريقة التي يعتمدها الغربي (وبوجهه الأميركي في أيامنا هذه) لفرض هيمنته دون احتساب العَواقب وفق سياسة الكيلين والمعيارين المعهودة.

يعتبر كثيرون خارج الولايات المتحدة، وبدون رغبة في تبرير الجريمة، أن اعتداءات نيويورك وواشنطن جاءت رداً على السياسة الأميركية القائمة على قوة عظمى منحازة. ويبدو أن هذا الرأي يصدم الأميركيين أنفسهم. وهذا ما ذكّر به الليبرالي روبرت مالي، المستشار السابق للرئيس كلينتون في مجلس الأمن القومي، عندما كتب: «... في بعض الدول العربية والأوروبية ولدى حفنة من المثقفين الأميركيين هناك إيحاء بأن السياسة الأميركية هي المسؤولة الأولى عن ذلك: من العقوبات المفروضة على العراق وقصفه إلى الموقف المنحاز إلى إسرائيل إلى دعم الأنظمة القمعية، كل هذا يوضح لماذا اختار الإرهابيون هدفهم. فهل الولايات المتحدة ضحية سياستها؟ من الواضح أنه يصعب التسليم بهذه الفكرة بالإضافة إلى عدم كفاية حجتها المنطقية»(٣).

لا أريد التعرّض للشعور الأميركي العام، لكنّني أصرّ على التأكيد أولاً أن هذه الأسباب الثلاثة المذكورة كفرضيات منهجية هي نفسها التي أرست داء الإسلام وساهمت في انتشاره. ثمّ إني لأتساءل أين ينقص المنطق في هذا النوع من الحجج؟ ومن هم الذين «يصعب عليهم التسليم بها» إن لم يكونوا

واضعي هذه السياسة ومنفذيها؟ فالتحفظات التي يبديها السيد روبرت مالي ليست سوى تأكيدات لا تستند إلى أيّ برهان. فأنا أقرّ أن الحجّة ليست كافية لتفسير الاعتداءات التي أزالت البرجين وأحرقت جناحاً واسعاً في البنتاغون، لكن قد يكون فيها تبرير ولو متأخراً. فليس هذا الرأي محصوراً فقط بالمسلمين أو بالعرب. لقد سمعت من يشرحه بين الأوروبيين والفرنسيين، وأعتقد أنه يجب ألاّ يعزى إلى شعور بالعداء البدائي حيال الولايات المتحدة (حتى وإن كان هذا الشعور عنصراً مساهماً فيه).

فإذا رغب بلد أو شعب أو دولة في أن يتولّى زعامة العالم، فلا بدّ له من أن يكون مُنْصفاً في طريقة حكمه. وللمزيد من الإيضاح أرى أن عليه الاختيارَ بين السياسة الأمبريالية المؤسسة على الحروب وبين السياسة الأمبراطورية التي تهتم بإرساء السلام. فالسياسة الأمبراطورية تفترض في من ينهض بها أن يكون حكَماً في الصّراعات التي تنشب في العالم ولا يكون في أي حال خصْماً وحكَماً في آن واحد. ولنأخذ مثالاً على ذلك المراحل المتتالية الناجحة التي نهضت عليها إحدى السياسات الأمبراطورية في آخر تجلياتها التاريخية، وهي تلك التي شهدتها الدولة العثمانية في ظلّ السّلاطين العظام أمثال محمد الفاتح (١٤٥١ - ١٤٨١) أو سليمان القانوني (١٥٢٠ - ١٥٦٦)، اللذين أرادا أن يكونا استمراراً للبنية الأمبراطورية كما مورست على شواطئ المتوسط منذ أن تبناها الإسكندر، ووطّدها الرومان وتابعها البيزنطيون قبل أن تبذل محاولات استعادتها في ظلّ الأمبراطورية الرومانية المقدّسة. وبهذه الذهنية حاول العثمانيون أن يلجموا نزاع الأقليات والقوميات التي طالما غطّت بفسيفسائها أقطار الشرق الأوسط. وبغض النظر عن المشاعر المتولّدة على إثر أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، فإن كثيرين استنتجوا أنّها شكّلت رداً على فشل السياسة الأميركية التي بدَتْ أمبريالية أكثر منها أمبراطورية في القضايا التي تخصّ الإسلام في بعض المناطق، أو التي تطال رمزاً من رموزه المقدّسة.

فمن هم أولئك الذين ماتوا ليزرعوا الموت في نيويورك وواشنطن

وبنسلفانيا؟ عدا عن إصابتهم بعدوى داء الإسلام، فهم أبناء عصرهم، صنائع صرفٌ لعملية أمركة العالم(٤). إنهم من أولئك الذين جعلوا من الأجهزة الرقمية أدوات لهْوهمْ ومن التلفزيون ذاكرتَهم دون أن يعمدوا إلى تغيير ما في رؤوسهم ونفوسهم من عقلية بائدة. وهذا ما كان في أساس نجاح العملية تقنياً و«مشهدياً». لقد استخدم الإرهابيون جميع الوسائل التقنية بكل مهارة، وخططوا بدقّة وتفصيل كي ينقل عملهم عبر الشاشات، حتى ليمكن التساؤل عمّا إذا كان فارق العشرين دقيقة بين الضربتين، اللتين استهدفتا كلاً من البرجين، مقصوداً لاستدعاء الكاميرات كي تصور مباشرة الطائرة في خط الانحراف المائل الذي سلكته قبل أن تخترق هدفها في النقطة المخطط لإصابتها. لقد كنا أمام استخدام وسائل العصر بأفضل طريقة تؤدي إلى فورية تكاد تكون تامة ما بين وقوع الحدث ونقله إلى جميع القارات. وهذا واحد من آثار تعميم التقنيات والتوحيد التلفزيوني للبشرية في زمن أمركة العالم.

وهنا أشدّد على التقنية أكثر ممّا أشدّد على العلم. فالعالم الإسلامي لم يعد يشهد إبداعات علمية منذ القرن السابع عشر. وفي أواسط القرن التاسع عشر حاول سُدى أن يستعيد الروح العلمية التي تألّقت سابقاً في حواضره. لكن في عصر ما بعد الاستعمار (الذي بدأ في الستينات وتزامن مع بدايات أمركة العالم بوادرها ما بعد الحرب العالمية الثانية) تمكنت بعض الفئات الإسلامية من أن تبرع في التقنيات التي تتطلب تشغيل الآلة أكثر من اختراعها أو إنتاجها. فالتقنية تضع المرء في مؤخرة ركب السيرورة العلمية التي يتطلب انطلاقها في منبعها ملَكةً عالية متزايدة.

من هم هؤلاء الإرهابيون إن هم لم يكونوا أبناء أمركة العالم (كما ذكرنا وكما سنكرر)؟ أبناء لم يُشفوا بعد من الجرح الذي يستشعره أتباع الإسلام لكونه تحول من حضارة غالبة إلى مغلوبة. أبناء يرفضون حالة الخضوع التي يظنون أنفسهم فيها، ويحلمون باستعادة الكيان الذي ينتمون إليه، كأن يجعلوا يوم الجمعة يوم عطلة عالمياً (بدلاً من يوم الأحد)، وأن يُحلّوا التقويم الهجري بدلاً من التقويم المعتمد عامة (وهم لا يتوانون عن التذكير

بأصله المسيحي). ولا أقصد إضفاء صورة كاريكاتورية على الموضوع، بل إنّني أتخيّل، وأحاول أن أستكمل ما تيسر لي أن أقرأه من تفاهات ينشرونها. لكن علينا أن ننظر أولاً في المسار التاريخي المحدّد الذي أنتج هذه الجماعات. وإذا كانوا من نتاج الاعتبارات التي سترد لاحقاً، فمن الضروري أن نؤكد سلفاً أنه لا يوجد سبب موروث من الماضي يمكن أن يبرّر جريمتهم. بل هناك ما هو أكثر من ذلك. فكل ما أوردناه من توضيحات تاريخية يَخصّ الوضعية العامّة الحالية للإسلام وحضارته، أمّا في ما يخصّ هذه الوجوه المخيفة للإرهابيين، مرتكبي جريمة ١١ أيلول/ سبتمبر، فإن حالتهم لا يمكن تفسيرها بهذه الإيضاحات، لأنهم قبل كل شيء أصحاب نزعة عدمية. فالوضعية التي أوضحها تهدف إلى تحديد الموقع الاجتماعي والثقافي الذي وُلد فيه هؤلاء الإرهابيون ولم يكن ليهيئهم أن يتحولوا حتماً إلى ما أصبحوا عليه.

- ٢ -

لا يزال العالم الإسلامي مفجوعاً بزوال غَلَبته. فقد سبق لهذا العالم أن شهد حقبة عظمى من الحضارة تزامنت واندفاع فتوحاته. وإذا ما استعدْتُ مفهومَ «العاصمة - العالم» الذي ابتدعه فرنان بروديل، فمن الحق اعتبار أن هذا المفهوم كان قد تجسد، قبل انتقاله إلى أوروبا، في بغداد العباسيين في القرنين التاسع والعاشر وفي قاهرة الفاطميين في القرن الحادي عشر (التي وصفها ابن خلدون بأنها حاضرة الدنيا) والمماليك في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، ثم اجتازت «العاصمة - العالم» المتوسّط لتنهض على شواطئه الشمالية مع ثنائي جنوى والبندقية، قبل أن تنأى بعيدا أكثر عن العالم الإسلامي لدى استقرارها في أمستردام في القرن السابع عشر، ثمّ في لندن في القرن التاسع عشر، وفي نيويورك في القرن العشرين. ولربما سنراها من الآن فصاعداً تنهض عند شواطئ المحيط الهادي التي تشهد نشاطاً كثيفاً متشابكاً ما بين آسيا وأميركا الشمالية. فعلى هذا النحو استمرت العاصمة العالمية منذ القرن الخامس عشر في الابتعاد جغرافياً عن ديار الإسلام.

إن انحسار الإسلام هذا كان قد بدأ في القرن الرابع عشر، لكن المسلمين أنفسهم لم يبدأوا بإدراك تأخّرهم عن الغرب إلا في أواخر القرن الثامن عشر

(مع حملة بونابرت على مصر). وهذا الفارق جعل بعض البلدان المنتمية إلى الفضاء الإسلامي تخضع للاستعمار لأنها باتت قابلة للاستعمار. فالمسلم الذي كان يدّعي التفوق على الغربي أو التساوي معه على الأقل لم يتفهم المسار الذي أوصله إلى هذا الدرك في مواجهة نده الأوروبي، هذا النظير العريق، العدو، الخصم وأحياناً الشريك وحتى الحليف، بحسب الظروف، أحياناً أخرى. ومذذاك سيتولد لدى العربي كما لدى المسلم شعور بـ«الحقد» حيال الغرب (وأستعير هنا المفهوم الصائب إلى حدّ بعيد الذي استنبطه نيتشه في كتابه «أصل الأخلاق وفصلها»(٥)). فنيتشه نفسه صنّف العربيّ والمسلم (تحديداً) من ضمن الشعوب التي تصرفت عبر التاريخ بحسب الأخلاق الارستقراطية(٦)، وهي الأخلاقية الواثقة من نفسها ذات الخطاب المتمحور على الذات، أخلاقية من يُستنَار به، دون أن يسعى لأن يُكافأ، فيما الحقود هو من أثّرتْ فيه الإهانة دون أن تكون له القدرة على العطاء أو على إثبات الذات. وهكذا لم يعد المسلم رجل «نَعَمْ» الذي يتألق في العالم ويتفوق بطبيعة كيانه. فمن موقع السيادة تحول المسلم شيئاً فشيئاً إلى رجل «لا»، الفاقد للمبادرة والمكتفي بردة الفعل، يراكم الحقد وينتظر الوقت المناسب للانتقام. هذا الشعور، الذي لم يَعِه، نما خفياً في داخله حتى احتل موقعاً مركزياً. وفي ظنّي أنه يمكن تفسِير العمليات الأصولية، التي ينفذها الأصوليون، بتنامي هذا الحقد، وهو شعور لم يعرفه المسلم تاريخياً ولم يدخل في تكوينه حين كان صانعاً للتاريخ.

هذا الشعور الجديد لم يترسخ تلقائياً مع الهزيمة التي أعقبت المواجهة مع الاستعمار. لقد استغرق الأمر وقتاً طويلاً قبل أن تنمو بذور الحقد. ولي دليل على ذلك في شخصية الأمير عبد القادر الجزائري(١٨٠٨-١٨٨٣) الذي لم يفقد شيئاً من كرامته الأرستقراطية رغم هزيمته في عام ١٨٤٧ وسجنه في فرنسا ونفيه إلى الشرق ابتداء من العام ١٨٥٢. لم يشعر قَطّ بالحقد. فرجل السيف والقلم هذا، كرّس نفسه في منفاه الدمشقي لتدريس العلوم الباطنية معمقاً بذلك الخط العريق الذي أسسه معلمه ابن عربي

(١١٦٥-١٢٤٠)، إذ قام بشرح أعماله ونشرها. وقد طبّق عقيدته الأكبرية (التي تدعو إلى المساواة بين العقائد) خلال اضطرابات عام ١٨٦٠. إذ كان خارج دمشق عندما قام بعض المسلمين (المندفعين بالغريزة الجماعية التي تسيطر على الجماهير) بمهاجمة مسيحيي المدينة. وحين وصلته أخبار الأحداث المؤلمة العاصفة بالمدينة عاد على جناح السرعة وأنقذ الكثير من الأرواح. فقد جمع المسيحيين في القلعة ووضعهم تحت حمايته.

ومن الشهود على عمله هذا أحدُ المسيحيين الناجين، يُدْعَى ميخائيل مشاقة. كان الهاربون (من قناصل أوروبا والمسيحيين السوريين) يتوافدون بالمئات إلى مقره على ضفاف بردَى، والحشود الثائرة تطاردهم، فما كان من الأمير إلاّ أن أسرج جواده وارتدى درعه وخوذته ثم انقضّ على المتمردين شاهراً سيفه وهو يصرخ فيهم: «أيها الأشقياء أهكذا تُعزّون نبيكم؟ العار لكم! لن أسلّمكُمْ مسيحياً واحداً. إنهم إخوتي!»(٧).

والأمير نفسه يورد في كتابه «المواقف»(٨) كيف سأله، في إحدى جلساته الدمشقية، أحد أصحابه القلقين عن أثر الهزيمة على المسلمين، إذ كان هؤلاء قد بدأوا يستحسنون أصول النصارى (الغربيين) ويقتدون بهم في عوائدهم وألبستهم وكيفية أكلهم وشربهم وركبهم بل وفي جميع حركاتهم وسكناتهم وأحكامهم وشريعتهم. وباختصار، كانت هناك حالة من التساؤل المبكر عن المثاقفة التي كانت تشهدها البلدان الإسلامية بعدما دخل العالَم مرحلة التغريب. لم ينمّ جواب الأمير عن أيّ حقد ولا عن رغبة في الانتقام. فبعدما قدم حجة فقهية معهودة (إذا ما عرف المسلم الهزيمة فلا بد أنه كان فاتر الهمة ومهملاً للواجبات التي فرضها عليه الخالق) ثم بعد حجّة نفسانية نابعة من حس سليم (من سنة البشر أن بسبب الإعجاب يقتدي المغلوبُ الغالبَ وقد يصل به الأمر حدَّ التكلم بلُغته ولسانه) وأخيراً بعد ملاحظة سوسيولوجية صائبة (انتقال مسار المحاكاة كالسُّم من النخبة التي تتبناه أوّلاً إلى سائر الجسم الاجتماعي)؛ بعد ذكر كل هذا يتذكر الأمير نظرية تجليات أسماء الله الحسنى التي وضعها معلمه ابن عربي؛ تلك الأسماء التي تتحكم

في الأعمال البشرية وتوجه وقائع حياتهم. فللأسماء الإلهية الفعلُ والتأثيرُ في المخلوقات.

ووفقاً لهذه النظرية الأكبرية ابتكر الأمير اسماً إلهياً هو «الخاذل» علامة على خذلان المسلم وعلى تجرّعه مذاق الهزيمة في مواجهة الأوروبي الغازي. وليست تلك الهزيمة سوى هزيمة الأمير نفسه.

وهذا الاسم مشتقٌّ من صيغة «خَذَلَ» الواردة في القرآن: «إن يَنصرْكُم الله فلا غالبَ لكُمْ، وإن يخذلْكُم فمَنْ ذَا الذي ينصرُكُمْ من بَعْده(٩)؟». تبقى في ابتكار الأمير جرأة لافتة، هي دليل على حرية يمكن تقريبها على الأقل مما يسمّيه الفقهاء «بدعة». وفي ما عدا ذلك فإن الأمير يستفيد في اجتهاده من معنى الآية السابقة لإثبات عقيدته: «إن الله يخذل المسلمين دون أن ينصر الكافر». فهزيمة المؤمن مردها إلى خذلان يبلوه الله به غير أن انتصار الكافر ليس ناتجاً عن تأييد من طرف الله. وهذه النظرة للدور الإلهي، السلبي حيال الذات دون أن يكون إيجابياً حيال العدو، تحفظ للمسلم إيمانه أثناء المحنة.

هكذا نجد هذا الرجل الارستقراطي يرى لنفسه من السيادة ما يعطيه حرية الابتكار في عملية تكييف السُّنة. وما يشرع له خطوته هذه هو تمرسه بالتفسير، وهو ما هيأه ليكون على قدم المساواة مع السابقين عليه. وهذا الإبداع في التفسير والتأويل لا يمكن أن يكون في متناول أشباه المتعلمين الذين تكاثروا في مجتمعات إسلامية شهدت في مرحلة ما بعد الاستعمار انتشار الدعوة إلى تعميم التعليم باسم ديمقراطية جوفاء. ففي هذا السياق جرت عملية التحول. فمن ارستقراطي سيّد، تحول المسلم شيئاً فشيئاً إلى حقود، مكبوت، يعتقد نفسه أعلى من الظروف التي يوجد فيها. و على غرار جميع أشباه المتعلمين يبدو هذا المسلم (في ما يراكمه من رفض وحقد) مرشحاً للانتقام ومهيئاً للتمرد ولما يتطلبه من سرية في العمل وتضحية بالنفس.

غير أن الأصول الأولى لهذا التطور، الحاصل بفعل تقاطع النفساني والأخلاقي، يمكن تلمّسها مع نهاية المرحلة الإبداعية، في أواخر

المساهمات التي طبعت الحضارة الإسلامية. فمنذ أن أدرك المسلم العُقم الذي يعيشه بات مفجوعاً بفقدان غلَبته. ومن ثم فإن هذه الظروف لا تعود إلى الحقبة الاستعمارية كما في الاعتقاد السائد. فالهيمنة الأمبريالية التي خضعت لها معظم البلدان الإسلامية ليست سبباً لانحطاط المسلمين بقدر ما هي نتيجة له. فالمسلم لم يعد منذ قرون خلاّقاً في المجال العلمي، كما أنه لم يعد يسيطر على التطور التقني، وقد استغرقه الأمر قرناً كاملاً حتى يصل إلى تحكم في التقنيات التي وصلته في مرحلة ما بعد الاستعمار، مرحلة أمركة العالم كما ذكرت، وقد أباحت له هذا الإتقان المصنّف في خانة الاستهلاك والتشغيل لا في باب الإنتاج والاختراع. وهذا ما يفيد معنى عملية توسّع الأسواق. ومع ذلك، فنحن إذا ما استثنينا بعض الحالات الفردية، ذات الأصول الإسلامية، التي تعمل في مؤسسات الأبحاث الغربية، يبقى المسلم في آفاق المجال الرمزي واللغوي الخاص به مبعداً عن الروح العلمية. فهو لم يساهم في وضع تصوّر الطائرة ولا في اختراعها ولا حتى في تصنيعها، غير أن بإمكانه أن يتمتع بقيادتها وقد يصل به الأمر حدّ استخدامها في غير الوجهة التي صُمّمت لها.

- ٣ -

في وقت مبكر جرى استيعاب القضايا الكبرى، لكن سرعان ما انقطعت مسيرة هذا الاستيعاب. فمع بزوغ القرن التاسع نشأت حركة عقلانية كان وراءها المعتزلة. وقد سعى هؤلاء المفكرون إلى زعزعة فكرتين كانتا سائدتين، فانتقدوا إحدى العقائد الإسلامية المشددة على أن القرآن غير مخلوق (كما أن الله غير مخلوق) بل هو في رأي المعتزلة منزّل من السماء على رغم أزليته. وردهم على هذا الاعتقاد هو أن القرآن بالتأكيد ذو مصدر سماوي، لكن تجسيد الكتابات المقدسة في لغة دنيوية لا يمكن إلا أن يكون مخلوقاً من الله في لحظة الوحي. ورأى المعتزلة أن الادعاء بأن القرآن غير مخلوق يؤسس في الإسلام مماثلة لفكرة التجسيد المسيحية، بمعنى أن النص القرآني في هذه الحالة يصبح تجسيداً لله، ويظهر عندها المتمسكون بحرفية النص وكأنهم أشبه بالمسيحيين الذين يوحّدون المسيحَ بالله لأنّه كلمتُه. كما أن هؤلاء المعتزلة قد نأوا بالله عن هذا العالم، مكتفين بالنظر إليه كسر خفي، ونزّهوه في موقع متسامٍ يحرّرُ الإنسان من القضاء والقدر ويجعلُه المسؤولَ الوحيدَ عن أفعاله.

هذه الحركة الفكرية أصبحت العقيدة الرسمية للدولة، إذ أراد الخليفة

المأمون (٧٨٦-٨٣٣)[١٠] ان يفرضها على رعيته بأكملها، حتى إن الخلافة شكلت نوعاً من محاكم التفتيش («المحنة» التي ابتدأت في عام٨٣٣) لكي تحارب بكل عنف اتجاه التأويل الحرفي للنص القرآني الذي كان ابن حنبل (٧٨٠- ٨٥٥) ممثله الأكبر. ومن المهم التذكير بتلك الحقبة التاريخية لأنه لا يمكن، في الحديث عن جذور الأصولية، إهمال العودة إلى ابن حنبل الذي عانى أنواع التنكيل بسبب تمسكه بحرفية النص ورفضه القول بأطروحات المعتزلة. وموقفه الصامد هذا وجد صدى ودعماً في أوساط الشعب الذي يطمئن بالخضوع للمعنى الحرفي للقرآن.

وفي أي حال، فإن ما حدّ كثيراً من الحركة العقلانية للمعتزلة هو أنها لم تتوج بما يمكن تسميته «عصر الأنوار». لقد أراد أنصارها فرض وجهة نظرهم بأساليب العنف الأكثر أذى بالوسائل المتوافرة للطاغية الشرقي (إذ أراد المأمون أن يبسط سلطته على الشأن الديني بكامله، ولتحقيق هذا الهدف اتخذ لنفسه لقب الإمام وفرض نظرته على هيئة علماء الدين). وفي المقابل عندما استعاد التقليدُ المتشددُ موقعَه في مركز السلطة مع وصول المتوكل إلى الحكم (في العام ٨٤٧)، وهو الخليفة الثالث بعد المأمون، جاء دور المعتزلة ليعانوا الاضطهاد والتهميش، إلى أن انطفأت جذوتهم شيئا فشيئا ثم زالوا. وما كانوا سببوه من معاناة لخصومهم لم ينجح في القضاء على هؤلاء الخصوم بل أدى إلى تكاثرهم.

وما يجدر ذكره عن هذه الحقبة المبكرة، سواء في اضطراباتها أم في تعقيداتها والآمال التي حملتها، هو الدور الذي لعبه الخليفة المأمون في استيعاب اللغة العربية للتراث اليوناني. ومما يروى عن هذا الخليفة أنه كان يرى أرسطو في المنام وهو يطلب منه نقل كتبه إلى العربية. فبدا كأن كل إجراء يوصل إلى «عصر الأنوار» ينطلق من محبة أهل الفكر اليونانيين واستعادة طرائق تفكيرهم وإحساسهم. وكان المأمون التقى، في طريق حملته على بيزنطية، طائفة الأفلاطونية الجديدة من صابئة حرّان، فأصدر فتوى جريئة اعتبرتهم بصفة رسمية من جماعة الصابئين الغامضة، التي

أعطاها القرآن صفة أهل الكتاب. وقد ورد في القرآن: «إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين ...»[١١] وهكذا نظر إليهم القرآن نظرة إيجابية وساوى بينهم وبين المسلمين واليهود والنصارى. ومن هؤلاء الصابئة ضمن الإسلامُ عدداً من العلماء والمترجمين عن اليونانية. وشجع المأمون نفسه تلاقح الأفكار داخل الأمة، عبر تنظيمه مناظرات بين أصحاب العقائد من مختلف الديانات وبين فقهاء مسلمين من الفرق المختلفة في الأصل. لقد كان المتمسكون بحرفية النص يعارضون في مطلق الأحوال الأخذ عن الأعاجم كما يعترضون على وجود أصوات متعارضة في الأمة كانوا يرون فيها زندقة. وعلى كل، فإن هذا المشهد الذي أفسح المجال أمام تباين الآراء كان تعبيراً عن رغبة ملكية، وهذا ما يمنعنا من تأكيد أن ممارسة العقلانية، في زمن ازدهارها، لم تقترن بالحرية التي ظلت مجهولة تماماً، خصوصاً في شكلها السياسي.

وفي النصف الأول من القرن التاسع، بدأت في بغداد المسيرة العلمية الكبرى التي شهدتها اللغة العربية واستمرت حتى القرن السادس عشر. وقد أنشئت خلالها مدرسة بغداد الفلكية التي قامت على أساس العلوم الحسابية النظرية وعلى الأرصاد. وفي هذه المدينة أيضاً رأى الجبر النور على يد الخوارزمي الذي أهدى كتابه إلى المأمون.

وبموازاة هذه الحركة العلمية، قامت ثورة شعرية يمكن أن تلمس فيها أصداء تقربها من الثورة الشعرية التي حدثت في فرنسا في القرن التاسع عشر. فإذا نجح القارئ في تجاوز التباين في الظروف التاريخية فهو بإمكانه الاستمتاع بهذه القصائد التي نجد صداها لدى بودلير وفيرلين ورامبو وحتى لدى مالاري. ويمكن العثور في مختارات الشعر العربي على المحاولات المتنوعة نفسها التي نجدها عند الأصوات الفرنسية التي ذكرتها. ولكي لا نثقل على القارئ بالأسماء، أذكر شعر مالاري الذي يمكن تشبيهه بالشاعر البارز أبي تمام (٨٠٦-٨٤٥) السوري المسيحي الأصل، الذي كان أبوه يدير خمّارة في دمشق. فهو بتركيب جملته الفريدة ومفرداته النادرة وإتقانه

للجناس والطباق والتجريد انتقل بشعر المناسبات الذي درج عليه حتى ذلك الوقت (من مدح ورثاء وهجاء ووصف المعارك) إلى كتابة محكمة تقوم على غموض يستدعي التأويل، فلا تكتمل القصيدة إلا بإضاءات الشروح. ومن شعر أبي تمام هذان البيتان شبه الواضحين (وهو قادر أحياناً على ذلك!) لكن بنبرة سُموٍّ يكشف عن خلود الحب عبر جدلية الغياب والحضور(١٢):

غَيْرَ مُسْتَأنس بشيء إذا غبـ ـتَ سوَى ذكْركَ الذي لا يغيبُ
أنتَ دُون الجُلَاَّسِ أُنْسيَ وإنْ كُنْـ ـتَ بعَيداً فَالْحُزْنُ فيكَ قريبُ

أما في حالة بودلير، التي تتوافق مع بروز الفرد المنتقد المتهتك المصرّ على خرق المحرمات ليجعل من هذا الخرق محركاً لشعره، فإني أذكر أبا نواس (٧٦٢ - ٨١٣)، الذي كان النموذج الأكثر جذرية في هذه الثورة الشعرية. إنه شاعر عربي فارسي، تغنى وجهر بالخمرة المحرّمة كما تغزّل بالغلمان. إنه شاعر وجودي وظف شعره للتعبير عن تجاربه الشخصية. وقد نظر إليه نقاد عصره على أنه رأس مذهب المحدثين. وبطريقة جدلية انحرف بشعره عن البدء بذكر الأطلال. وهو يعزو الوقوف على الأطلال إلى قحط الصحراء وصعوبة العيش التي ولدها هذا القحط. ومقابل الصحراء الأصلية أبرز غزو المدينة والملذات التي توفرها حتى يبلغ المقبلون عليها حالات التحدّي والتجاوز في المتعة. وهو ما يدعيه الشاعر الأنيق الجميل المتكبّر المستفزّ غير المبالي بالأمر الديني ولا يؤمن بغير خواتمه وصولاً إلى مأساة الإنفاق والإفراط اللذين يؤمنان المتعة ويستنزفان المتأنق في مبالغاته وتحدّيه المنصرف عن التقوى الدينية إلى حيث تقوده أحاسيسه. إضافة إلى هذا، ساهم أبو نواس في فرض وحدة القصيدة ودقتها كقاعدة أساسية في شعر كان اتصف بتعدد الأغراض ووحدة البيت. وها نحن نقرأ هذا الشعر الآتي من أعماق الزمان كما لو أنه كُتب البارحة، كما لو أن حبره لم يجف بعد. ولنتصورَ لحظات الإبداع الرائعة الآتية من تلك الورشة التي فتحت في بغداد القرن التاسع، نلحظ أن محاولات التجديد قد بدأت فيها في زمن مبكر إلاّ

أنها لم تَدُم طويلاً.

ونقتطف هنا مقطعين شعريين يلقيان الضوء على تلك الغبطة الماكرة لهذا الشاذ المرح الذي يمكن أن ننسب بالتأكيد أناشيده المتألقة إلى «العبث»، ذلك الزهو الفاضح الذي تُنفى عنه صفة الفن في نظر معاصرينا من الأصوليين الجُهّال البُلداء(١٣):

اسْقني، واسْق يوسُفا مزّة الطعم قرقفا
دَعْ مَن العيشَ كُلَّ رَنْـ ـق وخذ منه ما صفا
وضع الزّقّ جَانباً ومَع الزقّ مصحَفا
واحْسُ مَنْ ذا ثَلاثةً واتلُ من ذاك أحرفا
خَيْرُ هذا بشرِّ ذَا فإذا الله قد عفا
فلقدْ فازَ مَنْ مَحَا ذا بذا منه، والتفى

ثم في قوله:

وقائل: هل تريد الحجّ، قلت لهُ (...) نعم اذا فنيَت لذّاتُ بغدادِ
فكيْفَ بالحجّ لي مَا دمتُ مُنْغَمِساً في بيت قوادةٍ او بيت نشّاد

- ٤ -

إذا ما أخذنا في الاعتبار العلوم والتطور التقني وحالة الفنون في آن واحد، يمكن القول بأن الحضارة الإسلامية كانت مساوية لما تحقق في أوروبا حتى الحقبة الباروكية والكلاسيكية، ومتكافئة على صعيد الفكر بين ما تحقق في الإسلام في القرن الحادي عشر والثاني عشر أو الثالث عشر وبين ما أنجز حتى القرن السابع عشر في أوروبا. لقد ارتقى الإسلام إلى مستوى أقرب ما يكون إلى عتبة ديكارت وكبلر وكوبرنيك وغاليله[١٤]. وابتداء من القرن السابع عشر، ومن القطيعة التي جسدها هؤلاء، ستنطلق الحركة التي أفضت في القرن الثامن عشر إلى «عصر الأنوار»، الذي سيفصل أوروبا عن سائر الحضارات الكبرى، الإسلامية منها كما الصينية والهندية. فالقرن الثامن عشر هو الذي ولّد هذا الانفصال الغربي مع ما حققه من تراكم للأفكار المدهشة التي تجسدت في ثورة سنة ١٧٨٩. فنادراً ما خُطِّط لقطيعة تاريخية قبل أن تحدث، بحسب هيغل، كما خُطِّط لهذه القطيعة، إذ مع الثورة الفرنسية سبقت الفكرة الحدثَ بطريقة أصبح معها وقوعُ الحدث أمراً لا مفر منه[١٥].

وعلى كل، في ما يتعلق بالحياة المادية للمجتمعات، والبعد الأخلاقي الذي شكّل إطاراً لها في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر،

نلاحظ أن الأوروبيين نظروا إلى الحضارة الإسلامية وخصوصيتها نظرة النّد للنّد. هناك مثلان يوضحان هذه المساواة في الحكم. أولهما مع انطوان غالان (١٦٤٦ - ١٧١٤) الذي سعى في مختاراته من الحكَم والأمثال الشرقية إلى إغناء الوعي الأخلاقي للأوروبيين من خلال العبَر المستقاة من التراث الأدبي العربي والتركي والفارسي(١٦). والآخر مع الليدي ماري مونتاغو، زوجة سفير انكلترا لدى الباب العالي (١٧١٧ - ١٧١٨) التي تقر أحياناً في رسائلها بأن إيجابية الوضع العثماني تتفوق على أوروبا، خصوصاً لجهة التسامح الديني، وهو ما أكدته على إثر محاوراتها مع عالم الدين أحمد أفندي الذي أمضت في ضيافته في بلغراد ثلاثة أسابيع. وقد استنتجتْ أننا إذا سبرنا غور فكر علماء الدين نلاحظ أن الفكرة المتداولة عند الخاصة ترجع إلى الإيمان بوجود إله لا يتقيد بقيود الديانات، وهي فكرة تلتقي مع الفكر الأكبري (نظرية ابن عربي في المساواة بين الأديان) الذي ساد أوساط النخبة العثمانية(١٧).

وقد شهد القرن الثامن عشر، القائم على انتشار الحرية وتأكيد الذات الفردية وحقوق الإنسان، فك الارتباط العضوي بين السياسي والديني. وقد رأى بعض المؤرخين أن الإشكالية، التي ستزدهر لاحقاً وتتوضح وتوحي بالحلول التي شهدتها أوروبا في القرن الثامن عشر (وعلى أساسها سيبنى ما أتى لاحقاً)، قد بدأت مع النص العربي «فصل المقال» لابن رشد (١١٢٦-١١٩٨)(١٨). في هذا الكتاب يمنهج فيلسوف قرطبة الفكر الذي وضعه الكندي (٧٩٦-٨٧٣)، أول فيلسوف تأثر في بغداد بالفكر الهيليني. وقد استعاد ابن رشد تأملاته وعمّقها لجهة العلاقة ما بين الدين والفلسفة، وما بين علم الدين والتقنية في فلسفة متماهية مع تقنية المنطق التي ارتكز عليها منهجه (وهو ما يسميه ابن رشد الآلة، ويعني الأورغانون، أي منهجية المنطق الأرسطي. ونحن نعلم أن قدر المنطق هو الصلة التي لا تنضب بين الحكمة والأشياء، بين اللغة والعالم). تحققت المحطة الأولى في هذا المسار الطويل عبر نقل هذه الإشكالية إلى أتباع مذهب ابن رشد الأوروبيين،

المسيحيين منهم بنوع خاص ثم اليهود[١٩]. في هذه المغامرة الفلسفية، التي ستكرس فصل حقول الفكر واستقلاليتها، انتقل تداول الأفكار من اليونانية إلى العربية فاللاتينية والعبرية ثم إلى اللغات الحية الأوروبية. إننا إذن إزاء منظار واحد مشترك بين الإسلام والغرب، إلاّ أن المسيرة توقفت في اللغة العربية فيما هي استمرت في اللغات الأوروبية.

من الخطأ الاعتقاد أن الطاقة الفكرية والإبداعية في الإسلام قد نضبت بسبب غياب ورثة لفكر ابن رشد. فقد ذكر هنري كوربان في كتبه[٢٠] كيف أن خط ابن سينا قد آتى ثماره إنْ في اللغة العربية أم في الفارسية عبر أتباع أفلاطون الفرس بالتحديد. فهؤلاء تأثروا بالميراث الأفلوطيني (كانت هناك مقاطع طويلة من التاسوعات Énnéades معروفة في اللغة العربية منذ بدايات القرن العاشر عبر كتاب اللاَهوت المنسوب خطأً إلى أرسطو). أضف إلى ذلك التجربة الفكرية لابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧) الذي أضفى الجوانية على الميراث الأرسطي، والسهروردي (١١٥٥-١١٩١) الذي اقتبس من المتن الزردشتي، وابن عربي (١١٦٥-١٢٤٠) الذي جمع بين تفسيراته الجريئة وعمق تجربته الداخلية. لقد أعطت هذه الحركة الفكرية والكيانية مفكرين كباراً في القرن السابع عشر، مثل المُلاّ صدر الدين الشيرازي (توفي عام ١٦٤٠) بل في مرحلة لاحقة مع المدرسة الشيخية (بالقرب من مدينة قرمان) التي أعطت بدورها شيوخاً كباراً إلى حدود القرن التاسع عشر. وينفتح مجال آخر مع الحركة الروحانية، الشيعية، التي التقت رغم ذلك مع المعرفة الصوفية السنية الأكبرية (وقد كتب شيوخ من هذه الطائفة أعمالاً مهمة حتى القرن السابع عشر مع المتصوف عبد الغني النابلسي وحتى في القرن التاسع عشر مع الأمير عبد القادر الجزائري). ومن شأن هذا المنظار أن يعطي الأسبقية إلى «لا نهائية الوجود على نهائية الكون»[٢١].

في هذا المجال نرى أن قارّة الروح هي المستولية على النفوس. وإذا ما تم التفكير من خلالها في سياسة ما فستكون الروح هي التي تقود السياسة. وبالإجمال فإن أولئك الذين غمروا بحرارة إيمانهم قارةَ الروح

اللامثيلَ لها عاشوا انفصالاً في أعمالهم وفي فكرهم عن الحقل السياسي الدنيوي. إنّه اعتزال شعري وميتافيزيقي أكثر مما هو فرار من تحمّل مسؤوليات يستدعيها مصير الأمة. وعبر هذا الاعتزال سيتّسع البُعدُ الروحاني ويلتحق بأجواء الأخلاق الأرسطية، المتطابقة مع كينونة الحضارة الإسلامية.

ولم يتوقف النشاط العلمي. دليلي على هذا هو استمرار الأبحاث والأرصاد الفلكية في آسيا الوسطى امتداداً لأعمال مدرسة مَرغَة الدولية (١٢٥٩-١٣١٦) إنْ في سمرقند (التي أُسس مرصدُها في عام ١٤٢٠ وظل يعمل حتى عام ١٥٠٠ على الأقل) أم في إسطنبول (التي زودها العالمُ تقي الدين مرصده في عام ١٥٧٥)[٢٢].

ويجدر التذكير بأن الفنون استمرت في ازدهارها سواء في الهندسة المعمارية أم في الرسم في مختلف الدول الإسلامية، من التيمورية في آسيا الوسطى (القرن الخامس عشر) إلى الصفوية في بلاد فارس (القرنان السادس عشر والسابع عشر) والمغولية في شمال الهند (القرنان السابع عشر والثامن عشر) ثم العثمانية في القارات الثلاث التي بلغها توسع الامبراطورية (من القرن الرابع عشر حتى التاسع عشر).

- ٥ -

ونتيجة لذلك، يصبح من الملحّ التخلي عن نزع الفكرة النمطية التي ترى أن الحضارة الإسلامية فقدت خصوبتها في نهاية القرن الثاني عشر، بالتزامن مع سقوط مذهب ابن رشد، ومع ردة فعل الفقهاء التي أثارتها أعماله الفلسفية. ومن الممكن القول، على الأقل، إنه سيطر على الفكر ابتداء من القرن الخامس عشر شيء من القصور انحدر به شيئاً فشيئاً إلى أن صار القصور أكيداً. ومع ذلك فإن ما شُيّد واخترع في عهد الإمارة التيمورية (ما بين سمرقند وبخارى وطشقند وحيرات) لم يكن أقل شأناً من تألق فلورنسا في ظل حكم عائلة ميديسيس وبورغونيا في ظل ليمبورغ خلال القرن الخامس عشر نفسه. فهؤلاء التيموريون يرد ذكْرهم تكراراً في مختارات «الحكَم والأمثال الشرقية» لانطوان غالان، الذي أراد أن يدون الأمثال الموجودة على غرار ما فعله بلوتارك بالنسبة للأمثال عند الرومان. ألا يذكر أكثرَ منْ مرة الملكَ التيموري شاه روخ سليل تيمورلنك كمثال للملك النبيه، بل المتنور الذي يصلح أن يكون نموذجاً يقتدي به ملوك أوروبا(٢٣)!

وها نحن في أيامنا هذه، وفي مواجهة البؤس السياسي الذي تعيشه البلاد الإسلامية، ومقابل انتشار الأصولية الذي لا مرد له، نلاحظ أن بعض

المثقفين العرب من مدّعي الحداثة يفضلون إهمال هذه القوة الإبداعية الإسلامية في مسيرتها الطويلة، فيقللون أهمية هذا الإسهام الحضاري ويحصرونه في حياة القصور الملكية ونسبته إلى بعض الروحانيين من الأفلاطونيين والمتصوفين مما يحول دون انطلاق عملية الإصلاح السياسي الضرورية. إن هؤلاء المثقفين النقديين يتذرعون بالفشل السياسي كدليل ليرجعوا إلى ابن رشد من أجل اصطناع الانتماء إلى خصوصية مدنية تقلص أهمية المرجعية الغربية (إذ يبدو لهم الانحصار فيها جارحاً) معيدين بذلك رسم مسار محدد يقلص الإفادة من الغرب، إذ يشك هؤلاء المثقفون إذا ما كانت هذه الإفادة ملزمة ويرون إلى الانحصار فيها شأناً جارحاً لا بل مشيناً[٢٤]. فهذا النوع من المثقفين يستعيد الفكرة البالية لجدلية الخاص والعام ويرون في ذلك دواء من داء يعالج الهوية، متناسين أننا نعيش في عالم متغرّب موضوعياً، أصبح فيه كل فرد مُلزماً بأن يقبل التكيف مع «عصر الأنوار» الغربي.

عبر هذا النوع من التملك يمكن حقيقة «الأنوار» أن تتألق بكل روعتها. فإذا ما اهتدى بها كلُّ منْ ليس غربياً، فإن هذه الحقيقة سيُنزع عنها الغشاءُ الضبابي الذي يحجبها عندما ينحرف في ممارستها أبناء الغرب الذين قدموها إلى العالم. إن هذا الغشاء الضبابي الذي يضعه الإنسان الغربي في ممارسته التاريخية ليس سبباً لتجريد الفكرة المبدئية من قيمتها.

ففي زمن مبكر، منذ عام ١٨٣٤، تمت ملاحظة هذا الانحراف في كتاب «المرآة» لحمدان خوجة، أول نص جزائري كُتب باللغة الفرنسية. وهو كتاب غامض لا قيمة له باستثناء ملاحظة وردت في الصفحة الثانية من مقدمته[٢٥] وفيها صياغة للحجة التي لا يمكن أي موقف معارض للاستعمار أن يتجاوزها. ففي حين كانت أوروبا، تساعد باسم حرية الشعوب كلاً من بلجيكا واليونان وبولونيا، كانت فرنسا، واضعة مفهوم الحرية هذا، تستعبد في الواقع شعباً آخر في إفريقيا، وهو ما عبّر عنه حمدان خوجة قائلاً:

«أرى اليونان تلقى النجدة ويتم بناؤها بشكل راسخ بعدما اقتطعت عن

الدولة العثمانية. وأرى الشعب البلجيكي يُفْصَل عن هولندا بسبب بعض الفروقات في المبادئ السياسية والدينية. وأرى جميع الشعوب الحرة تهتم بالبولونيين وباستعادة هويتهم الوطنية، وأرى أيضاً الحكومة الإنكليزية تخلّد مجدها عبر تحرير السود، والبرلمان البريطاني يضحّي بنصف مليار لتعزيز هذا التحرير. وعندما أعود وألتفت إلى الجزائر أرى أهلها البائسين يرزحون تحت نير التعسف والإبادة وكل ويلات الحرب. وكل هذه الفظائع ترتكب باسم فرنسا الحرة».

إنه القول الشافي. فنحن نكتشف في هذه الشهادة أول تشهير بالانحراف الغربي الذي دفع بالأوروبي إلى مخالفة الفكرة (التي صَنَع منْها مبدأً) عندما تطلب ذلك سعيُه إلى الهيمنة.

هل يقودنا ذلك إلى الإقرار بصحة الانتقاد الذي تَقدّم به كارل شميت، في عام ١٩٢٦، بخصوص الامبراطوريات الاستعمارية؟ ففيلسوف الحقوق الألماني هذا ينكر وهم الديموقراطية العامّة، لأن هذه الديموقراطية تعمد إلى إقامة تعارض بين دولة الحق وبين حقوق الشعوب الأخرى، ودائرتها لا تتجاوز الذاتية في ممارسة التجانس والمساواة، وهو ما ينزعُ عنها صفة الشمولية. ومن ثم انحصرت الديموقراطية في الغرب العاجزة عن إقامة مساواة تعمّ جميع الناس. ويتبين في الحالة الاستعمارية كيف أن الديمقراطية تأسست فقط على مفهوم التجانس والمساواة المنحصرتين في الغرب. هكذا يكتب كارل شميت:

«إن المستعمرات والمحميات والانتدابات ومواثيق التدخل وسائر الأشكال المشابهة التي أسست لعلاقة تبعية هي التي تجعل الديموقراطية في الوقت الحالي تهيمن على شعب أجنبي دون أن تمنحه صفة المواطنية، وتجعله تابعاً لدولة ديموقراطية مع إقصائه من الديموقراطية. ذلك هو المعنى السياسي والقانوني للعبارة البليغة: «إن الشعوب المستعمَرة مستبعدة سياسياً ومدمجة قضائياً»(٢٦).

إن فكرة تعميم المساواة، أي شموليتها، حسب شميت، تلغي نفسها

بنفسها. فالمساواة مفهوم فارغ يدور على نفسه، عندما يكتب أن «ما من ديموقراطية إلا مارست حتى اليوم مفهوم الأجنبي. ولا وجود لديموقراطية عملت على تطبيق مفهوم المساواة على جميع البشر»[٢٧]. ويخلص شميت إلى تحديد وضعية المستعمرات بالصيغة المقتضبة التالية: «تبعيةٌ في ما يخص حقوق الشعوب، استبعاد في ما يخص دولة الحق والقانون»[٢٨].

يأتي هذا التعريف بعد حوالى قرن تقريباً ليستكمل ملاحظة حمدان خوجة، والتي يمكن أن يرى نفسه فيها كل جزائري تيسّر له أن يقرأها في الزمن الذي كُتبت فيه.

فهل يمكننا القول الآن، ونحن نعيش عصر ما بعد الاستعمار، إن هذه الانحرافات وهذه الأوهام قد توقفت عن فعل فعلها، أم أنها تقنعت وتموّهَت بأشكال أخرى؟ ففي حال تواصل حدوث هذه الانحرافات فمن الممكن التأكيد دون أي انخداع أن استمرارها سيغذي الحقد لدى كل من يكتوي بنارها. وتلك هي حال المسلمين.

وعلى كل، قد لا يكون ثمة ضير في العودة إلى ابن رشد لتوجيه المسلم توجيهاً تربوياً وسط بلبلة تضلله وتجعله قابلاً للإنصات إلى ترهات الأصوليين المشؤومة. والحقيقة أنه ليس من المحال اليوم العودة إلى مفكر من القرن الثاني عشر لنجد أنه درس وحلّ بلغتنا العربية المسائل التي واجهها في زمنه وهي لا تزال تثقل كاهل معاصرينا. ومن تلك المسائل العلاقة بالآخر واللامساواة بين المرأة والرجل.

فموضوع العلاقة مع الآخر، أي مع الأجنبي الغربي، طُرح بطريقة رائعة في بداية كتاب «فصل المقال»(٢٩). والتحليل الذي يقدمه فيلسوف قرطبة في القرون الوسطى يمكن أن يشكل رداً على المرتعدين خوفاً على الهوية في عصرنا هذا. لقد اتسمت معالجته لهذه المسألة بالتفكير السليم عبر الجانب التقني الذي يُشرّع الإفادة من الآخرين. فمن أجل إعمال العقل لمعرفة الله، وجميع مخلوقاته، يشير ابن رشد إلى ضرورة استخدام طريقة الاستدلال التي تساعد في استخراج المجهول من المعلوم. وليست هذه الطريقة إلاّ نوعاً من القياس المنطقي بمقدماته وأنواعه، وهي بمثابة الآلة بالنسبة إلى التفكير النظري كما هي الأدوات بالنسبة إلى النشاطات العملية. وفي ما يخص

اللجوء إلى الآلة المنطقية (أي الاستدلال العقلي)، يلاحظ ابن رشد أن الأجيال الأولى في الإسلام (التي شكلت المهد الأول للسنة) كانت تجهل هذه الأداة، فتسقط شبهة «البدعة»، من نوع تلك التي ذكرناها في حديثنا عن الأمير عبد القادر الجزائري. وهي التي يتذرع بها المحافظون ليسدوا الآفاق الجديدة المفتوحة عبر الاستعانة بالمخترعات الأجنبية واقتباسها. يعتقد ابن رشد أنه من المثير للسخرية أن يضيّع المرء الوقت ليعود فيخترع بنفسه ما تحقق أساساً على يد الآخرين. فتراكم المعرفة أمر ذو طابع شمولي، وبإمكان أي كان أن يستفيد منها بغض النظر عن إثنيته أو لغته أو عقيدته. وبدعوته إلى استخدام نهج الأقدمين (من اليونان) يتجاوز ابن رشد مفهوم الجاهلية، وهو عصر الظلمات الذي قضى عليه زمن النّور الذي جاء مع الإسلام. فابن رشد لا يعتبر فقط أنه يجدر بالأمم الاستفادة من الذاكرة التي صانتها الشعوب السابقة، بل يؤسس أيضاً لقواعد تنظم عملية الإفادة هذه، بحيث يكون شعورنا موسوماً بالغبطة والامتنان للمفكرين القدامى على استنباطاتهم الملائمة للحقيقة كما من واجبنا أن ننبه العامّة على أخطاء هؤلاء المفكرين ونعذرهم عليها في الوقت نفسه. وحتى زمن تأكيده هذا، كانت الإشارة إلى اليونان السابقين تلخصها كلمة «القدماء» قبل «ملّة الإسلام»[٣٠].

وينتهي الأمر بابن رشد إلى إقامة مزاوجة بالغة التوفيق حين يستخدم في حديثه عمن «تقدّمنا من الأمم السالفة»[٣١]، بما تحمله من صفة نابعة من جذر الفعل «سَلَفَ» وهذه الكلمة هي نفسها المشتقة من كلمة «السلف» التي تطلق على «السلف الصالح» من أهل المدينة، وهي مرجع جميع الذين دعوا إلى العودة إلى الأصول في التاريخ الإسلامي (بمن فيهم أصوليو القرن التاسع عشر، والوجه البارز منهم محمد عبده[٣٢] الذي سنأتي على ذكره، إضافة إلى الأصوليين المعاصرين). وكأنّ الفيلسوف الأرسطي العربي في إسبانيا أراد بهذا في لاوعيه أن يعبر عن رغبته في التوحيد ما بين اليونانيين، الأجانب والوثنيين، وبين الوجوه المثالية للسلف التي تقدسها المرجعيةُ الرّمزيةُ الإسلامية.

أما بالنسبة إلى مسألة المرأة، أي الشكل الآخر للغيرية القائم على أساس الاختلاف في الجنس، فإن ابن رشد يقوم بتحليلها في شرحه على «جمهورية» أفلاطون الذي ضاع أصله العربي ووصلنا عبر ترجمة عبرية تعود إلى عام ١٣٢١، قام بها في قلعة بوكار يهودي من مرسيليا هو صموئيل بن يهودا(٣٣)، وعلى أساس هذه الترجمة نفسها أصبح في حوزتنا نص منقول إلى اللاتينية حققه طالب يهودي من طلاب بيك دولا ميراندول(١٤٩١). وهذا ما يبين أن أوساط الأفلاطونية المحدثة والفلورنسية قد استفادت بدورها في أواخر القرن الخامس عشر من تحليلات ابن رشد.

ولأنه لم يستطع الحصول على كتب أرسطو «في السياسة»، قرر ابن رشد أن يدرس يوتوبيا أفلاطون (تلخيصاً وتحليلاً ومطابقةً مع زمنه)، فوجد نفسه متفقاً مع الفيلسوف الأثيني في ما يتعلق بالتساوي الطبيعي بين الرجال والنساء. ولذلك فإن كلا الجنسين يمكنه أن ينجز الأعمال العظمى نفسها. فمن الممكن أن تخرج من النساء فيلسوفات وقائدات حروب وزعيمات سياسيات. غير أن هذه المساواة لا يمكنها أن تحجب الفوارق بين الجنسين. فإذا كان الرجال يتقنون أعمالهم فإن ذلك لا يمنع أن تكون النساء أكثر مهارةً في ممارسة بعض الفنون. وهذا ما يصح مثلاً في عزف الموسيقى، لذا يقال إن الألحان تبلغ كمالها عندما يتولى الرجال تأليفها وتقوم النساء بتأديتها. يتضح إذن، بحكم هذا التقاسم ضمن طبيعة متشابهة، أنه يمكن الرجال والنساء أن يمارسوا المهن نفسها في المدينة. ولكن بما أن النساء أضعف جسدياً فمن الأفضل أن توكل إليهن الأعمال الأقل إرهاقاً. فهن قادرات حتى على النهوض بالأعمال الحربية كما أمكن ملاحظته في بلاد الأعاجم خارج حدود دار الإسلام. وللتمثيل على رأيه يستعيد ابن رشد الصورة الحيوانية الواردة في مطلع النص حول طبقة «الحفظة»(٣٤). فرغم ان أنثيات الكلاب أضعف فإنها لا تبدو أقل شراسة من أبناء جنسهن الذكور في مواجهة الوحوش التي تهاجم القطعان.

وبعد التلخيص الاستحساني، تأتي عملية التطبيق، المتجسدة ضمن

الشرح، على زمن ابن رشد حين يرى فيلسوف قرطبة أن بعض النساء، الذكيات والمؤهلات جيداً، يمكنهن الوصول إلى تولي قيادة السلطة السياسية. ولا شك أنه كان يشير بذلك إلى الإسلام، خصوصاً حين يلاحظ أن في الشريعة ما يحظر عليهن ممارسة السلطة العليا (ما يسميه «الإمامة الكبرى») نتيجة الاعتقاد بأن مثل هاتيك النساء نادرات الوجود.

وفي غياب إمكان ذلك، تكون نساء المدن الأندلسية، التي كان ابن رشد يتردد عليها، معفيات من المشاركة في الأعمال الكبرى لأنهن يكرسن أنفسهن للاهتمام بأزواجهن كما للإنجاب والإرضاع والتربية، وهي أعباء تشغلهن كلياً عن ممارسة سواها. لذا فهن يشبهن النباتات. وبما أن العناية بهن تشكل عبئاً ثقيلاً على الرجال فإنهن يصبحن سبباً للبؤس في هذه المدن، ذلك أنهن لا يشاركن في الأعمال الضرورية، ولا يكدن يساهمن في الإنتاج إلا ببعض الأعمال البدائية مثل الغزل والحياكة. تلك هي شهادة ابن رشد الرزينة. وهو طبعاً يؤيد مساواة النساء، ويدعو ضمناً إلى تحريرهن. وهو باعتماده الحجة الاقتصادية يلتقي مع المطالب النسائية في عصرنا، التي تربط بين تحرير المرأة بمشاركتها في الإنتاج وبين تخلصهن من الارتهان المادي الذي يستدعي سائر أنواع الارتهان. هذا دفاع عن المرأة كتبه باللغة العربية رجل مسلم من القرن الثاني عشر، وهو لا يزال صالحاً للدفاع عن المرأة، إنقاذاً لها من حالة الإجحاف والانزواء التي لا تزال تعانيها في عدد من الأقطار الإسلامية، مع مطلع قرننا الحادي والعشرين.

لا مفرَّ من الإقرار بازدهار الأصولية الإسلامية وبالبعد العالمي الذي اتخذته. والحدث الذي شهدناه في ١١ سبتمبر/ أيلول عام ٢٠٠١، ما كان ليقع لولا الإبدال الذي لحق نموذج الغرب، الذي كان أوروبياً ثم أصبح أميركياً.

وما يجب الاعتراف به هو أن النموذج الأوروبي، وهو النابع من «عصر الأنوار» الفرنسي، وفيه كانت نشأتي وإعدادي الفرنسي - العربي المزدوج، لم يعد جذاباً. هذا ما تحققتُ منه عندما أثيرت قضية الحجاب التي حملت بُعداً رمزياً كبيراً في أوروبا. كنت في طفولتي (خلال الخمسينات) قد شهدت في مدينة تونس القديمة النساء يخلعن الحجاب باسم التغريب والتحديث. وقد طال ذلك زوجات وبنات وأخوات العلماء والشيوخ المدرسين في جامع الزيتونة العريق (وهو أحد الجوامع الثلاثة الأهم في الإسلام السني إلى جانب كل من جامع القرويين في فاس وجامع الأزهر في القاهرة). وخلْعُ الحجاب في وسطي المحافظ، حيث ترعرعت، لم يكن فقط نتيجة عمل بورقيبة التحرري. ففي السياق المغربي، الأكثر تمسكاً بالتقاليد ومحافظة عليها، عمل محمد الخامس على تحرير بناته من حمل الحجاب. كان ذلك

مناخ العصر، وليس فقط بسبب التجاور مع فرنسا. ففي مجمل العالم العربي تزامن خلع حجاب النساء مع مسار كان بدأ في أواخر القرن التاسع عشر مع مقالات قاسم أمين النقدية حول تبعية المرأة التي كان الحجاب دلالة على عبوديتها. كان قاسم أمين قد وضع كتابه «تحرير المرأة» مستوحياً تفسيرات القرآن الليبرالية التي تقدم بها الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥). وقد شجعت طروحاتُه على تحرك النساء أنفسهن، مما أدى إلى تشكيل حركة نسائية مصرية في عام ١٩٢٥، وفي عام ١٩٢٦ تخلت رئيستها هدى شعراوي رسمياً عن الحجاب. ولم يدعُ قاسم أمين في مقالاته إلى تحرير تام للنساء. فبالنسبة مثلا إلى التحجب، اقترح حجاباً عملياً يستجيب لتعاليم القرآن دون أن يثقل على حركة النساء أو يمنع مشاركتهن في حياة المدينة. وهو يذكّر خصوصاً بأن اضطهاد المرأة ليس من تعاليم الإسلام بل هو وليد التقاليد. ويتوافق رأيه هذا مع ما كتبته الأنتربولوجية جيرمان تييون التي عزت استعباد المرأة (بعد مراقبتها لهذا الوضع في منطقة الأوراس) إلى بنية ثقافية أوسع. ففي معالجتها لموضوع المرأة والحجاب ربطت تييون «استعباد المرأة في جميع بلدان حوض البحر الأبيض المتوسط إلى تصاعد التقهقر الذي لا حد له في المجتمعات القبلية». كما أنها عرضت «الأسباب التي جعلت هذا الوضع الحقير غالباً ما ينسب على نحو خاطئ إلى الإسلام... »[٣٥].

والحركة الداعية إلى تخلص النساء من استعبادهن تأتي في سياق ثقافي خلال مرحلة التغرب التي كانت طبعت حتى فكر رجال الدين وعملهم في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. ذاك هو موقف الشيخ محمد عبده معلّم السلفيين (الذي دعا في آن واحد إلى التحديث وإلى العودة إلى السلف الصالح)[٣٦]. وهذا الشكل من أشكال العودة إلى الأصول مختلف عمّا نشهده في الأصولية السائدة اليوم [٣٧]. فالشيخ محمد عبده كان في الوقت نفسه معادياً للهيمنة الأوروبية ومناهضاً للاستبداد المحلّي. وقد سعى إلى أفضل توافق ممكن بين إسهامات الحضارة الغربية ومبادئ الإسلام. كان يقرأ كتاب «تهذيب الأخلاق» للفيلسوف ابن مسكويه(٩٣٢-١٩٣٠)[٣٨]، المتأثر

بالفكر اليوناني، ويتأمل في نشوء الدول والحضارات وسقوطها مقارناً بين فكرة الدورات التاريخية وقيام وانهيار الدول التي قال بها ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦) وبين فكر معاصره المؤرخ الفرنسي المحافظ فرنسوا غيزو (١٧٨٧-١٨٧٤). وكان محمد عبده مثل معلمه جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧)، يفكر انطلاقاً من انحطاط الحضارات العربية. ولتدارك هذا الانحطاط، عاد محمد عبده إلى الطروحات التي كان الأفغاني قد تناولها في مجادلاته مع رينان [٣٩] ليبرهن أن الإسلام لا يتنافى مع الروح العلمية وليؤكد أنه يكفي إعادة توفير الظروف المادية الملائمة كي تعود أمة الإسلام إلى «الإبداع» العلمي. كما أن محمد عبده أقر بضرورة التغيير، لكنه رأى أن شروط هذا التغيير تكمن في احترام مبادئ الإسلام. وروح الانفتاح التي عُرِفَ بها محمد عبده قادتْه إلى عرض أفكاره في تركيب مستخلص من فلسفة أوَغست كونت الوضعية. وقد جهد محمد عبده كي يتبين ما في العقيدة الإسلامية من عناصر العقلانية التي تسمح بالانفتاح على الحداثة، ودعا إلى تشكيل نخبة توكل إليها مهمة تفسير الإسلام وفق هذا الاتجاه[٤٠]. بهذا نفهم الفرق بين الحركة السلفية التي عملت على تحديث يهدف إلى إلغاء الإسلام والحركة التي تجهد في أسلمة الحداثة.

والتذكير بهذه الوقائع المعروفة يهدف إلى إلقاء الضوء على مناخ التغرب وفق النمط الأوروبي الذي شهده الفكر العربي من أواخر القرن التاسع عشر إلى الخمسينات من القرن المنصرم. ففي هذا المناخ ازدهرت الحركة النسائية ما بين الحربين، أي في المرحلة التي أنشئت فيها جامعة حديثة في القاهرة، تميزت باعتماد فقه اللغة الوضعي، الذي أراد طه حسين (١٩٠٠-١٩٧٢)، خريج الأزهر، ثم السوربون، أن يطبقه على الشعر الجاهلي[٤١]. وقد زرعت دراسة طه حسين بعض البذور، على رغم العاصفة التي أثارها شكه في صحة الشعر الجاهلي. إن المحافظين كانوا يعلمون أنهم لن يتمكنوا من منع تسرب الشك إلى النص القرآني إن هم تركوا المقاربة التاريخانية تستأثر بشعر ما قبل الإسلام. لكن طه حسين نفسه، ودائما بسخريته النقدية

اللاذعة، ألّف في عام ١٩٣٧، كتاباً حول مستقبل الثقافة في مصر[٤٢]، يلوم فيه المثقفين المصريين من ذوي النفوذ على خلطهم بين المغامرة الإبداعية وبين اتّباع المظاهر السلطوية الإدارية، ويرفض النظرة الاختزالية الخائفة على الهوية المصرية لدى المثقفين المصريين، مذكراً إياهم بالبعد المتوسطي والهليني للأرض التي يعيشون فيها. وفي هذا الكتاب يدعو طه حسين أبناء قومه إلى التمثل بالأوروبيين في طرق تفكيرهم وعيشهم بشرط أن يحافظوا على ديانتهم.

وأود الإشارة إلى كتاب آخر يتجلى فيه المسار الداعي إلى التمثل بأوروبا، حيث يمكن تلمس هذا المنهج النقدي في بعده العملي. أقصد كتاب شيخ أزهري آخر هو علي عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦)[٤٣] الذي تابع تحصيله في أوكسفورد. فقد هاجم علي عبد الرازق فكرة الخلافة وبرهن على أن فعاليتها كانت تاريخياً ضئيلة إضافة إلى أن طابعها لم يعد صالحاً. لقد ألف عبد الرازق كتابه إثر سقوط الخلافة العثمانية بكل أشكالها (على يد كمال أتاتورك عام ١٩٢٤). ولم ير الشيخ عبد الرازق في زوال هذه المؤسسة خسارة، بل نصح المسلمين بأن يعيدوا النظر في نظمهم السياسية ويأخذوا في الاعتبار التطور التاريخي وتجارب سائر الأمم. وقد بلغ الأمر بشيخنا، وهو يستشهد بكل من هوبس ولوك (دون أن يتأثر بهما)[٤٤]، أن نفى امكان استنباط المبادئ السياسية في الإسلام. مثل هذه الطروحات أثارت جدلاً شديداً بطبيعة الحال. ولا بأس من التذكير بأن أسامة بن لادن، في شريطه الذي بثه التلفزيون غداة الهجومات الأميركية على أفغانستان (في٧ تشرين الأول/ أكتوبر عام ٢٠٠١)، أثار ضمنياً موضوع سقوط الخلافة حين حدد عُمْر مصيبة المسلمين بثمانين عاماً وحالة اليتم التي تحفر في قلوبهم فلا يتوقفون عن التمرد عليها ورفضها.

من خلال البعد الضمني، الذي حملته رسالة بن لادن المتلفزة في ٧ تشرين الأول/ أكتوبر عام ٢٠٠١، نتبين نوع التحول الذي اتخذه مجرى الأمور في بلاد الإسلام. لقد انتقلنا من تفكيك الأساطير إلى إعادة تركيبها، ومن خلع حجاب المرأة إلى إعادة استعماله. وباختصار تغيّر بنَا الزمن. فالعالم في تغرُّبه انتقل من النمط الأوروبي إلى النمط الأميركي. وسيتضح هذا التعبير، الذي أكرِّرُه هنا قصداً على امتداد العروض المسهبة الآتية.

عليَّ أن أعترف بأنني أصبتُ بما يشبه الصدمة حين عادت النساء إلى التحجب أمام عينيّ في أحد حصون الحرية والثقافة الغربية، أعني فرنسا، وفي باريس بالذات. كنتُ أعتقد أننا انطلقنا في مسار لا تراجع عنه، يشارك فيه أشخاص ينتمون إلى البلاد الإسلامية. وفي ما بعد، ومع تزايد ترددي على الشرق العربي وتونس، التي نشأت فيها، وهي أكثر تأثرا بالنموذج الفرنسي (وأنا نفسي تلقيت فيها تعليماً مزدوج اللغة وفقاً للإصلاحات التي كانت قد بدأتها دولة بورقيبة)، كانت دهشتي كبيرة عندما اكتشفتُ كيف يَتعايش في المُواطن الواحد اعتماد الاستهلاك على الطريقة الأميركية والنظر إلى الإسلام نظرة بَسيطة تبتعد غاية البعد عن السنة وتعقيدات صعوبة التأليف

الفقهي القديم. وقد أدركت أن المواطن الواحد المنتمي إلى النمط الاستهلاكي، وفق طلب السوق العالمية، ملزماً أن يكيف نفسه سلفاً. فبإمكانه أن يتبع نمط الحياة الأميركية فيما هو يحافظ في الوقت نفسه على وعيه الجامد.

وأفضل مثال على هذه المفارقة هي المملكة العربية السعودية. فهي دولة قريبة بشكل وثيق في تحالفاتها من الغرب، مؤمركة إلى أقصى حد في حياتها المدنية، وهي تدعو في الوقت نفسه إلى إسلام لا علاقة له بالإسلام الحضاري بقدر ما هو إسلام أخضع لعملية إنحال حتى خرج منها واهياً فاقداً للحيوية. إسلام يعيد تأسيس عقيدته على أساس التنكر للحضارة التي أتى بها، إسلام يشن حرباً شعواء على كل الإنجازات التي تحققت في تاريخه وعلى كل ما ابتدعه من جمال، وعلى كل ما أنجز خارج حَرْفية نصوصه أو تجاوزها والتف عليها، نازعاً إلى الابتعاد عنها دون أن يلحق بالضرورة بها أذى. والواقع أن أي سلطة تريد بأي ثمن إخضاع مجتمعها إلى فهم أحادي للرسالة المحمدية تعمد بالضرورة إلى تحريم قراءة المتصوفة والإشراقيين من أصحاب الجرأة في التفكير من أمثال ابن عربي، وترى نفسها مضطرة إلى إتلاف النصوص الجميلة التي ساهمت في توعيتنا في فترة مراهقتنا، وإلى بتر ديوان أبي نواس وملاحقة أصحاب الفكر الحر في الإسلام في القرنين التاسع أو العاشر الميلاديين[٤٥] وإحراق مؤلفات ابن المقفع (من أواسط القرن الثامن) الذي فضل في نظريته الأخلاقية القدامى من المانويين على المعاصرين له من المسلمين، وأعمال ابن الراوندي (القرن التاسع)، أكثر الزنادقة شهرة في الإسلام، الذي أنكر عدداً كبيراً من المعتقدات الإسلامية، مثل إعجاز القرآن وعصمة النبي ونزول الوحي. ويبدو أن هذه السلطة ترى من الملح أن تحجب تلك الوجوه التي تحدث عنها ابن حزم الأندلسي (٩٩٣-١٠٦٤)[٤٦] وقد توصلت إلى اعتماد موقف ديني متحرر من كل تزمت، بتطبيق مبدأ المتشككين اليونان الذين قالوا بتكافؤ الأدلة. وفي هذا المعنى كتب ابن حزم: «ذهب قوم إلى القول بتكافؤ الأدلة، ومعنى هذا أنه لا

يمكن نصر مذهب على مذهب ولا تغليب مقالة على مقالة حتّى يلوح الحق من الباطل ظاهراً بيّنا لا إشكال فيه بل دلائل كلّ مقالة فهي مكافئة لدلائل سائر المقالات وقالوا كلما ثبت بالجدل فإنه بالجدل ينقض». كما يهمها أن تمزق مؤلفات أبي العلاء المعري (٩٧٣-١٠٥٨)، الذي شكك في كل الديانات بصيغة بسيطة جعلها تنطبع في ذاكرتي منذ دراستي الثانوية. فأعمى المعرة من أصحاب مذهب الارتياب، وهو الذي عرفني إلى فضائل الشك، في بيتيه مثلاً:

دين وكفرٌ وأنباء تُقصّ وفُرْ قانٌ يُنصّ وتوراة وإنجيلُ
في كُلّ جيلٍ أباطيلٌ يُدان بها فهل تفرّد يوماً بالهدى جيلُ

كما تُضْطرُّ هذه السلطة أيضا إلى إحراق كتاب ألف ليلة وليلة الذي كثيراً ما سحرتْ أخباره أذني وأنا ولَدٌ، فجعلتني أتكيّف مع حقيقة وجود الشر في العالم ورسخت، عبر سياحتي بين كلماتها، الطابعَ الإسلامي الذي كوّنني كمتكلم قادر على الترميز والتخيل للرد على عنف الواقع.

يجب أن نفهم أن قيام هذا الإسلام النحيل والهش يضر قبل كل شيء بالإسلام نفسه كحضارة وكثقافة. وما يثير استغرابي، على الدوام، هو هذا التعايش الذي تشهده الأصولية بين الرجوع إلى الأصل الجامد وبين المشاركة الفعالة في استخدام التقنيات الجديدة. وإذا ما ذكرت المملكة العربية السعودية، كمثل، فذاك أن أهل هذا البلد وقادته باتوا يواجهون موقفاً حرجاً للغاية. ففي الوقت الذي يتباهون بتحالفهم الغربي، ويريدون المشاركة في «السلام الأميركي»، نجد أنهم لا يتوانون عن تغذية الحرب الأهلية التي تترصد العالم الإسلامي برمته. فهم الذين موّلُوا ودعّموا ووضعُوا فكرة العودة إلى حَرْفية الرسالة والتشدد في تطبيقها، وهم الذين يحددون القانون بناء على ظاهر الشريعة، لدرجة أنهم عينوا معيار صلاحية القانون بمدى تطبيق الحدود الواردة في القرآن والسنة.

هوامش القسم الاول

١ . Voltaire, **Traité sur la tolérance**, p. 131, GF-Flammarion, Prais, 1989.

٢ . توماس مان، «يوميات الدكتور فاوست»، الترجمة الفرنسية ص٢٧ ، باريس ١٩٩٤ .

٣ . روبرت مالي، «مفاجآت ومفارقات أميركية»، جريدة **Le Monde** ، تشرين الأول/ اكتوبر ٢٠٠١ .

٤ . سيعبر عن هذا المفهوم في بعض المواقف مؤكدا على أثر هذا النص . نقيس الانتشار الكوني للطرق الأميركية في الحياة حينما نقرأ إيطالو كالفينو ودروسه الأميركية للسنين المقبلة . يندهش كاتب الـOulipo عام ١٩٥٩ ، أمام العديد من الظواهر المنتمية للحياة اليومية الأميركية والتي كانت تفاجئ الأوروبي الزائر . لكن بعد أربعين سنة نجد أن هذه الظواهر نفسها لا تدهش أحداً في أوروبا ولا في غيرها . فقد أصبحت متبناة من الجميع .

٥ . نيتشه، «جينيالوجيا الأخلاق»، غاليمار، باريس ١٩٧١ ، انظر خاصة الصفحات٣٥، ٨٠، ٨١، ٤٧١ .

٦ . المصدر ذاته، ص٤٠ .

٧ . كتاب «مشهد العيان بحوادث سوريا ولبنان»، جامع حوادثه الدكتور ميخائيل مشاقة، منشئاه ملحم خليل عبدو وأندوراس جنا شخاشيري، طبع بمصر عام ١٩٠٨ . انظر أيضا، «الجواب على اقتراح الأحباب»، نشر الدكتور راشد رستم وصبحي أبو شقرا، المطبعة البولسية، الطبعة الثانية ١٩٨٥ ، ص ١٨-١٩ ، ١٧٥-١٧٧ .

٨ . عبد القادر الجزائري، «المواقف»، نشرت بعضها لمناسبة الذكرى المئة لوفاة الأمير، الجزائر، ١٩٨٣ .

٩ . سورة آل عمران، الآية ١٦٠ .

١٠ . بالنسبة للمأمون، استفدت جزئيا من المقال الخاص به الذي كتبه رِيكَايَا في «الموسوعة الإسلامية»، الجزء الرابع ص ٣١٥-٣٢٣ (الطبعة الفرنسية) .

١١ . سورة البقرة، الآية ٦٢ .

١٢ . أبو تمام، «الديوان»، تحقيق إيليا الحاوي، القطعة ٢١٢، بيروت ١٩٨١، ص ٧١٨.

١٣ . أبو نواس، «الديوان»، تحقيق ونشر وتعليق أحمد الغزالي، بيروت، ١٩٨٢، خاصة ص ١٢٠ و١٦٧.

يمكن الرجوع إلى مقالة جمال الدين بن الشيخ حول أبي نواس، «نشرة الدراسات الشرقية»، الجزء ١٨، السنة ١٩٦٣/ ٦٤، دمشق، ١٩٦٤.

١٤ . أحمد جبار، «تاريخ العلم عند العرب»، لقاء مع جان رُوسَمُورْدُك، ص١٠١-١٠٦و٣٦٦-٣٧٠. Points-Sciences، Le Seuil، Paris، ٢٠٠١.

١٥ . هيغل، «علم ظهور العقل»، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت.

١٦ . **les Paroles remarquables, les bons mots et les maximes des Orientaux**. Antoine Galland, انظر خاصة تقديم عبد الوهاب المؤدب «حكمة الشرق»، ص ٥-١٤. Maisonneuve et Larose، باريس، ١٩٩٩.

١٧ . Lady Mary Montagu, **L'Islam au péril des femmes, une Anglaise en Turquie au XVIIIe siecle**, p. 136-139. (dans une lettre datée du 1er avril 1717). La Découverte, Paris. 1991.

١٨ . ابن رشد، «فصل المقال»، نشر مزدوج، ترجمة وتعليق مارك جيوفري، G.F. Flammarion، باريس، ١٩٩٦.

١٩ . انظر، آلان دوليبرا، «فكر العصر الوسيط»، Le Seuil، ١٩٩١، ابن رشد والرشدية، Que sais-je، باريس، ١٩٩١.

٢٠ . انظر خاصة أطروحته «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، غاليمار، باريس، ١٩٧٤.

٢١ . Christian Jambet, **Se rendre immortel**, p. 86, Fata Morgana, 2000.

٢٢ . انظر ريجيس مورلون «مقدمة في علم الفلك» ص٤٠ , ٤٢، في الكتاب الجماعي الذي أشرف عليه رشدي راشد بعنوان «موسوعة تاريخ العلوم العربية»، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية (بدعم من مؤسسة عبد الحميد شومان)، بيروت، ١٩٩٧.

٢٣ . Antoine Galland, **Les Paroles remarquables**..., op. cit. p.101-107.

٢٤ . يمثل هذا التيار محمد عابد الجابري، انظر تقديمه للكتاب المذكور، ص ٩-١٠ «نستطيع أن نقول باعتزاز أن في تراثنا ما يستجيب لهمومنا السياسية المعاصرة»، « الضروري في السياسة»، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله من العبرية إلى العربية الدكتور محمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨.

٢٥ . حمدان خوجة، « المرآة»، Sindbad، باريس، ص ٣٨، ١٩٨٣.

٢٦ . كارل شميت، «Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie» في **Positionen und Begriffe**، ص ٦٨، دانكر وهمبلوت، برلين ١٩٩٤، ترجمت هذا الاستشهاد هند المؤدب.

٢٧ . المصدر ذاته، ص ٦٩.

٢٨ . المصدر ذاته.

٢٩ . ابن رشد، م.م ما سيلي يحيل على الصفحات ١٠٦-١١٣.

٣٠. المصدر ذاته، ص ١١٠.

٣١. المصدر ذاته، ص ١١٢.

٣٢. سنرى أن الحركة التي سيعطيها مدّاً تسمى السلفية، إحالة إلى السلف الصالح.

٣٣. روزنطال، تعليقات ابن رشد على جمهورية أفلاطون، كامبردج، ١٩٥٦، ترجمت وصححت بعض انحرافاتها من النقاد، مما دفع رالف لرنر إلى اقتراح ترجمة أخرى، بالعنوان نفسه، كورني، المنشورات الجامعية، ١٩٧٤، رجع هذا النص إلى اللغة العربية بعناية أحمد شحلان، أستاذ اللغة العبرية في جامعة محمد الخامس بالرباط (بيروت ١٩٩٨)، وقد سبق أن أحلنا عليه في الهامش ٢٤.

٣٤. يستعمل ابن رشد «الحفظة» وهو لفظ قرآني (سورة الأنعام، الآية ٦١). وهو يتعلق بالملائكة (حراس وحافظون)؛ يستعمل الفارابي أيضاً لفظ «الحراس» في معنى أكثر «دنيوية».

٣٥. Germaine Tillion, **le Harem et les cousins**, p. 18, Points/Seuil, 1966.

٣٦. مفهوم مقتبس من طرف ابن رشد، وقد سبق أن رأينا ذلك.

٣٧. رغم الإيحاءات الغربية والمسيحية التي أسهمت في هذين التعبيرين الجديدين فإن لفظة fondamentalisme (تعني تياراً محافظاً اخترق المذهب البروتستاني الأميركي من سنة ١٩٠٠ إلى سنة ١٩٢٠؛ و integrisme في الأصل تعني موقف الكاثوليك الذي رفضوا الإصلاحات التي قامت بها الفاتيكان من سنة ١٩٥٠ إلى سنة ١٩٨٠) رغم هذه الإيحاءات، فإنني أعتقد بأن لفظ fondamentalisme يلائم تماماً معنى لفظ «السلفية» الذي كان الرّواد يبحثون من خلاله عن عصرنة الإسلام مع الانشغال بالاحتفاظ على الأصول (بالرجوع إلى يوتوبيا الأصول)؛ وأن intégrisme تطابق بدقة الحركات التي ابتدأت منذ سنة ١٩٣٠ مع الإخوان المسلمين والتي تضم جميع التيارات الإسلامية الراهنة.

٣٨. ترجمه من اللغة العربية إلى الفرنسية محمد عركون، المعهد الفرنسي بدمشق، الطبعة الثانية، ١٩٨٨.

٣٩. أرنست رينان، «الإسلام والعلم»، باريس ١٨٨٣، أعيد نشره في «خطابات ومحاضرات»، ص ٣٧٥-٤٠٧، الطبعة السادسة (بالفرنسية) Calmann -Lévy، Paris، ١٩٥٩.

٤٠. ألبرت حوراني، «الفكر العربي والغرب»، ص ١٤٤-١٤٥، مترجم عن الانكليزية إلى العربية، باريس١٩٩١، يقدم هذا الكتاب أفضل تركيب لموضوع التغريب في الفكر العربي بين عام ١٨٥٠و١٩٥٠.

٤١. طه حسين، «في الشعر الجاهلي»، القاهرة، ١٩٢٦.

٤٢. طه حسين، «مستقبل الثقافة في مصر»، القاهرة ١٩٣٨.

٤٣. علي عبد الرازق، «الإسلام وأصول الحكم»، القاهرة، ١٩٢٦.

٤٤. المصدر ذاته. أغفل المترجم القول بأن المؤلف لم يذكر هؤلاء الفلاسفة إلا بواسطة الإحالة على المرجع المدرسي لأرتون كينون روجر؛ تاريخ الفلسفة، ص ٢٤٢-٢٥٠. هذا التدقيق أورده المؤلف في الهامش (انظر النص العربي ص ١٩، الطبعة التونسية، ١٩٩٩)، هذا التفصيل يستحق الذكر، لأنه يؤشر الى حدود التغريب الفكري، الذي كان يتأتى غالبا عبر

المذكرات والوسائط، لا عبر التأمل في النصوص المؤسسة. بهذا الصدد، من الجدير بالتقدير إحالة الشيخ عبد الرازق القارئ على المونوغرافية التي خصصها السير توماس لموضوع الخلافة، اوكسفورد، ١٩٢٤. وعندما ينعت زميله الانكليزي بـ«العالم الكبير»، فإنه لا يشارك في الشكوك التي حامت حول الاستشراق.

٤٥. تصور Dominique Urvoy بعض هذه الشخصيات في **les Penseurs libres dans l'Islam classique**, Albin Michel, Paris, 1996

٤٦. ابن حزم، «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، القاهرة، الجزء الخامس، لا تاريخ، والأجزاء الأربعة الأخرى بتاريخ ١٣١٧-١٣٢١هـ(١٨٩٩-١٩٠٢).

٤٧. أبو العلاء المعري، «اللزوميات»، الجزء الثاني، ص ٤٠٧، القاهرة، ١٩٩٢.

القسم الثاني

أصْلُ الأصُولية وفَصْلُهَا

- ٩ -

من الضروري الغوص بعيداً في التاريخ من أجل فهم نشأة المملكة العربية السعودية وتكوّن عقيدتها. وقبل إلقاء نظرة على القرن الثامن عشر تجدر العودة إلى القرن التاسع. كنت أشرت سابقاً، عند استحضار حقبة من العصر الوسيط الأول، إلى رغبتي في إلقاء مزيد من الضوء على ابن حنبل، إحدى الشخصيات التي شاركت في صناعة الأحداث في بغداد في الربع الأول من القرن التاسع. يجب ألا ننسى أن ابن حنبل مؤسس أحد المذاهب الفقهية الأربعة في الإسلام السني، وهو في مذهبه يشدد أكثر من غيره على العودة كلياً إلى النص والسير على خطى السلف الصالح، رغبة منه في تطبيق النموذج الذي نشأ في المدينة. وما يجري تجاهله الآن هو أن نموذج المدينة، الذي جسّد في القرن السابع سياسة نبي الإسلام، شكّلٌ مثالي لا يأخذ في الاعتبار انّ التاريخ الحقيقي كان مشوباً منذ البداية بالحرب الأهلية الدموية، بعد انقضاء سنوات قليلة على وفاة النبي. فثلاثة من الخلفاء الراشدين قضوا اغتيالاً. لقد جرى قسم كبير من تاريخ الإسلام في أجواء الحرب الأهلية المستعرة. كما ضج بالاحتجاجات المتبادلة بين الفرقاء حول شرعية كل واحد منهم. وقد عمل ابن حنبل على تهدئة المواجهات

والعداوات، التي انقسم المسلمون حولها باكراً، وخفف أحكامه على من ضلّ خلال الفتنة الأولى ساعياً بذلك إلى إرضاء العدد الأكبر وتحقيق أوسع إجماع داخل الأمة حول الحقيقة الواحدة للقرآن والسنة. ولكي لا يشوب هذه الحقيقة شائبة في المستقبل، نصح ابن حنبل بعدم الاحتكام إلى «الرأي» الشخصي الذي قالت به المذاهب الفقهية الأخرى، وأن تكون قراءة القرآن حرفية متجنبة أي تأويل مجازي، تجنباً لكل انشقاق بين المسلمين.

وفي الفترة الفاصلة ما بين ابن حنبل وبين القرن الثامن عشر، الذي شهد قيام الدعوة السعودية على يد ابن عبد الوهاب، يجدر بنا الاطلاع على ما يمثله ابن تيمية (المتوفى عام ١٣٢٨) من حلقة وسطى. ابن تيمية عالم دين سوري من أتباع ابن حنبل الراديكاليين، عاش فترة عصيبة مرّ بها الاسلام (لا يظهر هذا النوع من الراديكالية إلاّ عندما يتعرض الكيان لخطر كبير). والمقصود بالفترة العصيبة الظروف المتمثلة بالغزو المغولي ونهب بغداد وإسقاط الخلافة في وقت كان الخطر الصليبي ما زال ماثلاً في الأذهان. تلك الحالة ولّدت إحساساً بدنوّ قيام الساعة، وهو وضع شعر معه المسلمون أن دينهم مهدّد حتى في وجوده. وقد صرف ابن تيمية حياته، بما أوتي من ذكاء ودأب نادرين، لرصد أي ثغرة تبرز في صفحة النص الأملس، آخذاً على عاتقه صقل هذا النص وتنقيته من مختلف المعاني التي كانت بنظره تزيّنه. بذلك طرد ابن تيمية كل ما صادفه من انعكاسات للفلسفة والمؤثرات اليونانية على الخطاب الديني، وشهّر بعدد من المذاهب الباطنية معتبراً أنها من البدع بسبب ما توليه من أهمية للتأويل، وأنكر مفهوم وحدة الوجود، نظرية وتطبيقاً، التي قال بها الصوفيون ومارسوها بعدما رأى فيهم خطراً أشد من المسيحيين على دين قائم على عقيدة الإله الذي لا شريك له. وإذا كان الله في العقيدة المسيحية صار إنساناً (في معجزة الحلول) فالإنسان مع الصوفيين أصبح مهيأ للحلول الإلهي فيه. فعندما يتجسّد اللاهوت في الناسوت يصبح الحلول عند الصوفية عاماً فيما كان عند النصارى خاصاً بالمسيح. وهذا يتناقض مع فكرة الله الواحد الأحد. كما حرّم ابن تيمية زيارة أضرحة الأولياء

وزيارة القبور مديناً كل أشكال الشفاعات ومساوياً بينها وبين ما تبقى من العادات الوثنية المكروهة التي تستحق قطع الدابر[١].

وألّف ابن تيمية نفسه كتاباً موجزاً بمثابة بيان تحوّل منذ تأليفه، في أوائل القرن الرابع عشر، مرجعاً أساسياً أتحف عيون وقلوب كل دعاة تنقية حرفية الرسالة المحمّدية من كل شائبة. ويحمل الكتاب عنوان «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»[٢]. وفي نشره المتكرر في عصرنا الحديث، في طبعات شعبية لا تزيد عن مئة صفحة، دليل على مدى الانتشار الذي لا يزال يحظى به هذا الكتاب. وهو يتناول الميثاق الذي يربط الأمير برعيته في ظلّ الشريعة. وما ينم عنه هذا الكتاب من راديكالية جاء مُلبياً لطموحات الأصوليين. يستدعي هذا النص بحد ذاته تحليلاً وافياً يسهم في تعيين أعراض ما سمّيته داء الإسلام، على أنني سأكتفي ببعض مقاطع منه معبرة، متمنياً أن تكون كافية لإبراز ما أرمي إليه.

أولاً، يجعل الكاتب من تطبيق الحدود الواردة في القرآن والسنة والفقه معيار الشرع. إن الحدود قليلة، وهي تشمل رجم الزانية، وجلد من يشهد بالباطل في الزنى، وجلد شارب الخمرة، وقطع يد السارق، وأيدي وأرجل قُطّاع الطرق أو صلبهم (إذا ارتكبوا جريمة قتل). وجميع هذه الأحكام الجنائية هي التي تسمّى «الحدود»، فـ«الحدّ» لغوياً هو الفصل بين شيئين لئلاّ يختلط أحدهما بالآخر، كما جاء في اللسان. وحدود الله هي الأشياء التي بيّن تحريمها وتحليلها. فالحدود دِيْن لله وحده وحق له، لا يجوز التصرف فيها ولا جدال ولا فدية من مال تعوض عن إقامتها. ويورد ابن تيمية خبراً عن النبي أنه جاءه صاحب دعوى ليسحب دعواه على سارق كي يخلصه من قطع يمناه، فإذا بالنبي يستشيط غضباً، مبيناً أنه لا يحق لأي شخص حتى لو كان هو نفسه، أن يتدخل في «حق الله»، الذي يفصل بين الله والبشر عند حدود لا يمكن تجاوزها، وتتخذ شكلها الملموس في توزيع العقوبات تبعاً للجرائم التي تنص عليها الحدود. وعندها طلب النبي إلى المدّعي أن يفكّر مرتين قبل أن يرفع دعواه على المتهم، وإلاّ أصبح من المستحيل التراجع عن الدعوى

بمجرد أن تتخذ مسيرة العدل مجراها. إنها إذن حصة القانون غير القابلة للتفاوض، ولا يمكن الموقع الاجتماعي ولا الثروة التدخل فيها.

هذه النظرة، التي تضع القانون في الإطار السامي الذي لا يمكن نقضه، ستجد صداها في مفهوم كانط للقانون الجنائي. ففي الجزء المخصّص لـ«قانون العقاب والعفو» الوارد في القسم الأول من كتابه «ما ورائية الطبائع» تحت عنوان «عقيدة القانون» كتب كانط:

«إن القانون الجنائي بمثابة أمر مطلق، والويل لمن ينزلق إلى الحلقات المتعرجة لفلسفة السعادة كي يجد، بما يتراءى له فيها من فوائد، شيئاً ما يخلصه من العقوبة أو يخفف منها»(٣).

وهكذا يكون القانون في ذهن كانط من خارج هذا العالم وخارج أي اعتبارات تجريبية أو مشاعر إنسانية. وهنا نحن أيضا إزاء منطق الصفاء الذي يصرف القانون عن كل منفعة ويعفيه من أي امكان تسوية: «ذاك أن العدالة تفقد صفتها بمجرد أن يكون لتطبيقها ثمن ما»(٤). ونذكر هنا أن كانط في هذا المقطع ينتهي إلى الدفاع عن عقوبة الإعدام وإلى تفنيد المقولات التي توسَّع فيها أحد منتقديه الأوائل، الماركيز دو باكيريا، في كتابه «حول الجريمة والعقاب» (١٧٦٤)(٥).

ولكن هل من الضروري التركيز على أن ثمة عالَماً شاسعاً يفصل كانط عن ابن تيمية؟ فبالنسبة إلى الفيلسوف الألماني، يهدف الحق المنزه والمطلق إلى اعتبار الإنسان غاية وليس وسيلة. فنحن معه، وفي إطار عصر الأنوار الذي عاش فيه، نبقى ضمن آفاق الحرية. أما مع ابن تيمية فنحن لا نبارح دائرة المركزية الدينية التي تخضع الإنسان للأمر الإلهي. مع ابن تيمية يكتسب الحق صفته المطلقة والمنزّهة باللجوء إلى المتعالي الإلهي، أما مع كانط فإن القانون هو ركيزة نفسه، وهو الذي سيصبح، في العشرينات من القرن الماضي، التعالي نفسَه إذا ما أخذنا بنظرية رجل القانون الكانطي هانز كلس(٦).

وهناك الكثير من المذاهب الفقهية الإسلامية التي أبدت مرونة أكبر في

إقامة الحدود. ففي موضوع الاتهام الباطل بالزنى أو بالسرقة أقر بعض الفقهاء بالمصالحة لكونها جرائم تنتهك حقاً بشرياً. كما أن التوبة المقترنة بالعمل الصالح تؤخذ في الاعتبار في حالتي السرقة وقطع الطرق. وتطبيق مبدأ «الشبهة»، أي «تماثل» العمل المرتكب مع عمل أقره الشرع، قد يؤدي إلى براءة المتهم. وقد تدبّر الفقهُ العديدَ من التخريجات للتخفيف من إقامة «الحدود»، ووُضعتْ شروطٌ صعبةٌ من جهة أخرى لإقامة الدليل على الاتهام، وأخيراً أوْلَى التقديرَ للسّكوت عن الجُنَح التي تستوجب إقامة الحدود بدلاً من إقامة الدليل عليها(٧). وهناك في الفقه الإسلامي الكثير من الإجراءات «الليبرالية» التي لم يأت ابن تيمية على ذكرها قَطّ، وهي التي يصعب معها عملياً تطبيق مبدأ الحدود.

- ١٠ -

يولي ابن تيمية في كتابه «السياسة» موضوع الجهاد اهتماماً متميّزاً. فهو يساوي بينه وبين الصلاة، ويبدو أنه يضعه فوق الأركان الشرعية الأربعة الأخرى (الشهادة والصوم والزكاة والحج). ولكي يدلل على الأهمية القصوى للجهاد، يورده في صورة يفترض أنها تمثل الدين الذي عمود قاعدته الخضوع لله[٨] وجذعه الصلاة وتاجه الجهاد. وهو بذلك يجعل من محاربة الكفار إحدى وظيفتي وليّ الأمر، حيث الأولى تكريس طاقته لخدمة الدين بتأمين انتصار الفضيلة داخل الأمة (من خلال إقامة الحدود) والأخرى خوض الجهاد المقدّس خارج دار الإسلام.

وفي خاتمة كتابه، يخْلُص ابن تيمية إلى أن الصرح الأمثل للدين يتحقق عندما توضع إمكانات الإمارة (من القوة المالية والعسكرية) في خدمة الدين، إذ يعمل على ضمان الدنيا والآخرة. وهو يريد بذلك أن يحقق الإسلام أكبر نجاح ممكن سياسياً ودينياً. وبهذا العمل يتجنّبُ المجتمعُ عثرةً مزدوجة، تنتج عن شكلي الفصل بين السياسي والديني، وهما: السلطة التي لا تهتم للشأن الديني، والدين الذي لا يهتم إلاّ لذاته متخليا عن القوة والعظمة فيكتفي بالخشوع والشفقة. وتلك هي حال المسيحية واليهودية اللتين أصيبتا

بعاهات منعتهما من إقامة الصرح الديني. فقد سلكت هاتان الديانتان طريقين خاطئين، الطريق الأول هو ادعاء الدين دون التمكن من توظيف القوة السياسية والمالية والحربية لخدمته، والآخر هو امتلاك السلطة والمال والسلاح دون السعي إلى تخصيصها لإقامة الدين أو لنصرته. الطريق الأول هو طريق «المغضوب» أما الآخر فهو طريق «الضّالين»(٩)، وسَالِكُو الطريق الأول هم اليهود، أما الآخرون فهم المسيحيون.

هكذا نتبيّن إلى أي درجة كان التلازم الجوهري بين السياسي والديني (وهناك من يعتقد أنه جوهر الإسلام)(١٠) منْ وضْع فقيه تحول إلى مُجاهد. وهذا التلازم قُدِّم على أنه مثالية (أو طوباوية) تحولت إلى أمر يحث على الجهاد في العقيدة التي سيعيد الأصوليون المعاصرون إحياءها. ونتبيّنُ خطأ ابن تيمية حين نقارن أقواله بوقائع عصره وبالذاكرة التاريخية التي يتغذى منها. فأحكام ابن تيمية تبقى صحيحة على اليهود الذين لم تكن لديهم السلطة السياسية والعسكرية. فهناك العديد من القصائد للشاعر اليهودي الأندلسي يهودا هليفي (حوالى ١٠٧٥ - حوالى ١١٤١) تشهد بنبرة بالغة التأثير على هذا الحرمان:

«ويطلق سهمه بيد عالية (...)
تنهض مملكة هاجر وتنحدر مملكتي
قوم المسيح يتألقون، ابن جاريتي ينتصر (...)
ربما جعلك ترى ذات يوم عدوّكَ
ضعيفاً ذليلاً، وأنت مرفوع الرأس
تقول لابن هَاجَر: أبْعد يدك المتكبرة
عن ابن سيدتكَ الذي نكّلْتَ به (...)
لذُلّي يا إلَهُ حَتّى لا أحدَ يُرغمُني
وأنادي عبديَ: «ياسيّدي» (...)
تركتني يا إلَهي
في مكر الكآبةِ ساقطاً

وطليقاً تركت ابن الجارية (...)
لأعدائي ابتهاج وفوق مطيتي يركبون»(١١).

وفي العالم المسيحي أيضاً ثمة تصوير لهذا الشعور بالحرمان الذي هو دليل على نفي اليهود. والمثال على ذلك هو تمثال بيعة اليهود المعروض في رواق المدخل الجنوبي لكاتدرائية ستراسبورغ (يعود التمثال إلى أواسط القرن الثالث عشر). وهو على مثل صورة حسناء معصوبة العينين (دلالة على أن بصرها يبقى محجوباً عن نور العهد الجديد) حاملة رمحاً مكسورة (تذكيراً بإقصائها عن ممارسة السلطة وما تفرضه من استخدام السلاح). ولكن ماذا يمكن أن يقال في المسيحية؟ في الرواق القوطي نفسه، وفي مواجهة بيعة اليهود، يرتفع رمزُ الكنيسة زاهياً في صورة امرأة نبيلة فخورة عارضة مظاهر السلطة (تاج على الرأس ورمح في اليد) إلى جانب الصليب وكأس القربان. فكيف يمكن ابن تيمية ألاّ يتذكر الحملات الصليبية التي كانت قد انتهت مع ولادته؟ هذه الحملات لم تكن سوى تبني «الجهاد» في الجانب المسيحي تشبهاً بالمسلمين. لا نعرف ما إذا وصلت ابن تيمية أخبار المراحل الأخيرة من الصراع الحادّ بين البابا والإمبراطور الروماني - الجرماني في أوروبا الغربية خلال القرن الثالث عشر حول السلطة التي تنقسمُ أو لاَ تنقسمُ بين الزمني والروحي، كما لا نعرف ما إذا كان ابن تيمية ينطلق من كلام الإنجيل الذي يفصل ما بين مملكة الله ومملكة القيصر.

لا يفقد كلام ابن تيمية قيمته إلاّ على المدى الطويل. فكل إنسان عاقل يتأمّل التطور التاريخي يستنتج أن حكم ابن تيمية كان ظرفياً، حتى وإن تطلب الأمر قروناً كي يُواجَه بالتكذيب. إن أكبر نجاح سياسي حققته البشرية على حدّ علمي تم في الأرض الأوروبية انطلاقاً من جذور مسيحية، رغم تحققه في سياق الانفصال عن الدين تحت تأثير الفكر السلبي (هيغل) الذي لا يولي إزالة تأثير العقائد المتوارثة أهمية. ومع عودة إسرائيل إلى الدولة (تحققت أمنية الشاعر يهودا هاليفي بعد أكثر من ثمانية قرون من الإفصاح عنها شعراً)، عرف اليهود أوقاتاً من المجد بعد إمساكهم بالقوة العسكرية كما عرفوا

حالات من التعاسة. أما دولة المسلمين في عصرنا هذا فهي بائسة سياسياً وعسكرياً ومطبوعة بالفشل والانهزام.

غير أن مكر التاريخ لا يتوقف. فالتاريخ يفند حكم ابن تيمية بإلغائه في السياق نفسه لحكم فاسد ساد الرأي العام. فإذا ما وضعتُ في ميزان التاريخ إسهامات جميع الأطراف، لا أراني مخطئاً إذا قلت إن أثمن ما أتى به الإسلام يكمن في عظمة وقوة تجربته الروحانية كما يشهد عليها شعراؤه ومفكروه. وقد تحقق النجاح الإسلامي في الآثار الصوفية التي أنكرها ابن تيمية. أما فشل الإسلام فقد تجسد في السياسي، أي بالضبط حيث يحدّد عالمُنا امتيازَ عقيدته الدينية. وإذا كانت الأشياء بضدها تعرف وتقوّم، فهناك مقولة رائجة ترى أن التجربة الصوفية لا تتحقق كاملة إلا في المسيحية البعيدة عن السياسي، لأنها تعتبر ديانة المحبة لا ديانة الشرع. وواقع الحال يظهر أن النجاح الروحي تحقق في الإسلام فيما النجاح السياسي تحقق في المسيحية. ويستخلص من هذه الملاحظات أن مادة التاريخ لا تتأقلم مع النظرة الفلسفية الجوهرية ولا حتى مع الأفكار أو مع الرجال الذين يصنعون هذه الأحكام. وبالعودة إلى ابن تيمية، يمكن القول إنه لم يكن يمثّل في عصره سوى رأي من بين آراء أخرى. ويبدو أنه في تطرفه كان يثير حماسة الجماهير مثلما يثير قلق زملائه من علماء الشرع والفقهاء، وأنه كان من مسبّبي الانقسامات. وأعرف أنه حوكم وسجن سنوات عديدة (كرّسها للتأليف). فتمسكُهُ بحرفية النص وعقيدتُه التشبيهية «المجسمة» كانت موضع سخرية ابن بطوطة رحالة طنجة (١٣٠٤ - حوالى ١٣٦٩) الذي يروي أنه التقاه:

«وكان بدمشق من كبار الفقهاء الحنابلة تقي الدين ابن تيمية كبير الشام يتكلم في الفنون إلاّ أن في عقله شيئاً[١٢]، وكان أهل دمشق يعظمونه أشد التعظيم، ويعظهم على المنبر، وتكلّم مرّة بأمر أنكره الفقهاء، ورفعوه إلى الملك الناصر، فأمر باشخاصه إلى القاهرة (...) فأمر الملك الناصر بسجنه فسجن أعواماً، وصنف في السجن كتاباً في تفسير القرآن سماه بالبحر المحيط في نحو أربعين مجلّدا ثمّ إن أمه تعرضت للملك الناصر، وشكت

إليه، فأمر بإطلاقه إلى أن وقع منه مثل ذلك ثانية، وكنتُ إذ ذاك بدمشق، فحضرت يوم الجمعة، وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم فكان من جملة كلامه أن قال: إنّ الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا، ونزل درجة من درجة المنبر، فعارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء، وأنكر ما تكلم به، فقامت العامّة إلى هذا الفقيه، وضربوه بالأيدي والنّعال ضربا كثيرا حتى سقطت عمامته، وظهر على رأسه شاشية حرير[١٣]، فأنكروا عليه لباسها واحتملوه إلى دار قاضي الحنابلة فأمر بسجنه وعَزّره بعد ذلك... فأمر بسجن ابن تيمية بالقلعة فسجن بها حتّى مات في السجن»[١٤].

إن شهادة من هذا النوع (وبهذا التفصيل) تكشف لنا عن صورة عالم دين محرّض ومتحمّس، يحرّك الجماهير ويثير حفيظة زملائه من أهل العلم والسنة، بل وحتى الحنابلة المنتمين إلى مذهبه الفقهي. وقد أعيت مواقفُه وتحريضاتُه السلطةَ السياسية، فهو يمثل صوتاً عقائدياً يزعج السلطات دون أن يحظى بإجماع العلماء. ولكنه في المقابل نال «إعجاب الجماهير» التي تألف التبسيط وتفضل الالتزام بظاهر الرسالة دون بذل أي جهد في القراءة والتأويل. هذا هو صوت الرقيب المهرّج الداعي إلى الغوغاء والعنف الذي سيعثر على صداه بعد قرون في أولئك الذين أضرموا نار الأصولية، وفي مقدمهم مؤسس العقيدة الوهابية.

إن محمد ابن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩٢) هو صاحب الوهابية التي تنتسب إليه. فهو القائل، في عمق الجزيرة العربية، بنظرية ابن حنبل المتقاطعة مع نظرية ابن تيمية. وفي مسقط رأسه نجد، التحق بآل سعود الذين عملوا على الإمساك بالسلطة عبر السيطرة على الصحراء العربية، لكن محاولتهم الأولى باءت بالفشل. هكذا، وفيما كان عصر الأنوار يتألق في أوروبا في خضم القرن الثامن عشر، انطلقت هذه الحركة التطهيرية التي ستسهم بعد قرنين في ولادة المملكة السعودية الحالية.

لقد برز في العالم عصر جديد، عبر هذا التزامن بين ظاهرتين تنتميان إلى أزمنة فكرية متباعدة. فابتداء من ذلك العصر توسّع التنوع البشري ليشمل تشكيلات أكثر تعدداً، وعاش في القرن نفسه بشر ينتمون إلى عصور تتجلى فيها الأحوال المتباينة التي تقلبت فيها البشرية منذ الإنسان الأول لما قبل العصر الحجري إلى زمن طفل الأنبوب الذي أنجبته الثورة التقنية الحديثة. وتأتي ردة فعل الماركيز دو ساد على أحداث الجزيرة العربية ضمن إطار هذه الظاهرة التي استمرت متفاقمة حتى تجلّت، في مطلع القرن الحادي والعشرين هذا، في صورة التساكن الذي تعرفه الكرة الأرضية نفسها بين

الإنسان البدائي وبين رائد الفضاء الساعي إلى غزو الكون. على هذا الأساس نجد الما بعد الديني في أواخر القرن الثامن عشر يحكم بحكمته الجديدة على أخيه الإنسان، الذي يتقوقع متمسكاً بالحالة الدينية الكلية. وبهذا الخصوص كتب الماركيز دو ساد:

«لا تزال الحروب الدينية قادرة على اجتياح أوروبا. فقد أُوقف أخيراً في أسوج بوهيمان وهو زعيم داع إلى بدعة جديدة تدعو إلى تطهير المسيحية، وقد عثر بين أوراقه على مشاريع كارثية. ويقال إن الطريقة التي يدعو إليها لم تكن ترغب في أقل من السيطرة على كل سلاطين أوروبا ورعاياهم(١٥). وفي الجزيرة العربية قام متعصّبون جدد أرادوا تطهير دين محمد. وفي الصين اضطرابات أكثر هولاً أيضاً، وبذريعة الدين تمزقٌ باستمرار من داخل هذه الامبراطورية الشاسعة. وهكذا تتسبّب الآلهةُ دائماً بكل الشرور»(١٦).

إنه كلام الماركيز دو ساد، الذي استشعر خطر هذه الدعوة لحظة ظهورها. ولنلحظ بأي بصيرة نافذة لم يقصر الخطر التطهيري على الإسلام وحده، إذ جعل من هذه النزعة قضية شاملة وخطيرة بمجرد أن المتحمس، أياً كان انتماؤه الديني، يسعى باسم حرفية النص إلى الثورة والتمرّد. والدعوة إلى تدبير القضايا البشرية باسم الله لا يمكنها إلاّ أن تولّد أناساً متعصّبين قادرين على التسبب في شتى أنواع الكوارث.

وإذا ما انكببنا على دراسة ابن عبد الوهاب، كصاحب عقيدة (بقراءة أشهر كتبه، «التوحيد» مثلاً)، نكتشف أنه مجرد ناسخ لا يملك أي ذرة تجديد، وهو ما لا يستحق معه أن يعتبر مفكراً. فالكتاب الذي ذكرت محشوٌ بالاستشهادات، وهو يبيّن أن كاتبه ناقل أكثر منه مبدع. وفي الكثير من الكرّاسات العديدة التي ألّفها يتأكد لنا أن نفَسَه القصيرَ لا يُكسب الإيجازَ في التأليف صفات البلاغة. فالصفحات التي سوّدها تؤكد تبعيته الحنبلية المتزمّتة، حتى ليبدو أكثر تزمتاً من معلمه المؤسّس. إن ابن حنبل يبدو في الواقع أكثر تسامحاً في مسألة التكفير. ويعترف ابن تيمية نفسه بأن معلّمه كان متشدّداً في ما يخص «العبادات» ومتحرّراً تماماً في موضوع «العادات». وتبعاً

لهذه الملاحظة يمكن القول بأن ابن حنبل تغاضى عن التوسل بالأولياء وزيارة القبور حتى وإن لم تكن الطّرُق قد تشكلت بعد في عصره. وفي هذه المسألة، كما في غيرها، نشهد تدرجاً في الحدّة بين الحلقات الثلاث التي تبلورت خلالها العقيدة الوهابية. فهي انتقلت من التساهل النسبي مع ابن حنبل إلى الانتقاد الجذري النظري في جميع الأحوال من جانب ابن تيمية ووصولاً إلى استخدام العنف وهدم الأضرحة العريقة على يد أصحاب ابن عبد الوهاب ومؤيديه. ويبقى أنه في أيامنا هذه لم يتبقّ في المملكة السعودية أي قبر من قبور الأولياء والصحابة باستثناء قبر النبي. وقد أكد لي صديقي الشاعر صلاح ستيتية أنه علم خلال زيارته للسعودية أنه ما إن يُكتشَف معلمٌ أثريٌّ، يعود إلى فجر الإسلام أو إلى الحقب التي أعقبته، حتى يطمر فوراً بطبقة من الإسمنت. فالوهابي لا يتردّد، من أجل الحفاظ على عقيدته، في هدم الآثار التي صنعت الحضارة خشية الاضطرار لمقابلة الرواية الأسطورية بالوثائق التاريخية.

هناك بونٌ شاسع يفصل بين المعلّمَيْن الأوّلين من جهة وابن عبد الوهاب من جهة أخرى، الذي يدّعي أنه من مدرستهما. والجدير بالذكر أنه تخرج في مدرسة ابن حنبل صوفيون كان من بينهم شيوخ، إذ أن بعض المفاهيم التي أرساها لم تتعارض مع التجربة الروحية الداخلية. وهذا ما ينطبق على مفهومي «التفويض» (تفويض الله في ما يخص اليوم الآخر) و«التسليم» (الخضوع صراحة لكلام الله ونبيه سواء في الأفعال أم في الأقوال). هذا النوع من الأحكام قد يعزز النزعة الإيمانية لدى متصوف مثل الأنصري (١٠٠٦ - ١٠٨٩) شيخ هراة الكبير، الذي أسترجع ذكراه بشيء من التأثر في وقت تنهمر فيه القذائف على ما تبقى من مدينته الرائعة [١٧]. فقد جمع هذا الشيخ بين التشدّد الحنبلي[١٨] وتوهّج التجربة الداخلية التي تجلت عبر شُهب نورانيّة التمعت من تأملاته القرآنية. وأنبّه هنا إلى هذا الجزء من الآية الذي سيطر عليه ودفعه إلى اعتناق الصوفية: «والذين آمنوا أشدُّ حبّاً لله»[١٩].

وهو في النهاية ما أوحى إليه بواحدة من مناجياته من كتاب «المناجاة» (المدون بالفارسية)، وقد جاء فيها: «يارب، في رأسي ماءٌ وفي قلبي نار. في الباطن أستمتع وفي الظاهر أتشوّق، غرقت في محيط لا ساحل له، وفي نفسي ألمٌ لا شفاء منه. بصري على شيء لا لسان يقدر على وصفه»(٢٠). أما ابن تيمية فإنه يتمتع بقدرة استثنائية على بناء مواقفه، عندما يتخلى عن الشتم واللعن. وألفت الانتباه إلى كتابه «الرد على المنطقيين»(٢١) لما فيه من حذق ودقة ورقة. فهو كتاب يفتح آفاقاً كفيلة بأن تلقي الضوء علىَ بعض القضايا المبَشرة بالمنطق الحديث. وقد رأيت من الضروري التركيز على بعض التفاصيل التي تنمّ عن عمق اجتهادات ابن حنبل وابن تيمية على حدّ سواء، تمييزاً لهما عن مريدهما النجدي الفظ، ابن عبد الوهاب، الذي كان من الأجدى أن يبقى لضحالة أفكاره طي النسيان.

إن ضعف ولاشرعية ابن عبد الوهاب كانت لمرات عديدة عرضة للانتقاد أحياناً من أي شيخ من الشيوخ البسطاء جانب الذين رأوا أنهم أكْفأُ منه في العلوم الشرعية وسمحوا لأنفسهم بإدانته. هذا ما فعله داوود البغدادي الذي دحض مذهب ابن عبد الوهاب في كتيّب ضم ردّيْن على الوهابية (انتهى العمل من وضع هذين الردّين في عام ١٢٩٣هـ - ١٨٧٥م). ونُشرا في إسطنبول (١٣٠٥هـ ١٨٨٧م))(٢٢). يورد البغدادي فتوى دبّجها في عام ١١٩٥ هـ ١٨٧٠م. أحد معاصري ابن عبد الوهاب، هو الشيخ الشافعي محمد بن سليمان المدني. وقد عُرضتْ على هذا الأخير مسألةٌ تتّهم ابن عبد الوهاب بأنه شق طريق الجهل وبأنه سمح للجهّال أن يطفئوا نور الله. فكيف يمكنه ادعاء «الاجتهاد» دون أن يجمع في شخصه الشروط التي فرضها العلم الشرعي على المجتهدين؟ أوَليس عليه أن يخضع للعلماء بدلاً من الاستمرار في ادعاء الإمامة وحض الجماعة على سلوك الطريق الذي شقه أخيراً؟ ولماذا يتهم بالزندقة ويهدر دم كلّ من يعارضه ويهدر دمه(٢٣)؟ ولنفرض أن مواصفات الاجتهاد قد توافرت في شخص واحد، ولنفرض أن هذا الشخص أرسى عقيدة جديدة بجهوده الخاصة، فهل من الضروري أن يفرضها على

الجميع، في حين أن مجال الاعتقاد واسع وأن السُّبل إليه متعددة كما نص عليه العلماء[٢٤]؟ وقد طُلبتْ من البغدادي بعض الإيضاحات حول التحريمات التي أقرها ابن عبد الوهاب في ما يتعلق بزيارة قبور الأولياء والتوسل بالذبائح وشفاعة النبي أو أحد صحابته في حالات الضيق وطلب العون من غير الله. ويسأل صاحب هذه الفتوى بأي حق يتهم هذا النجدي بالتكفير كل مؤمن يمارس هذه العادات ويهدر دمه. وقد حرص العالم الشافعي على تفنيد المحرّمات التي ابتدعها ابن عبد الوهاب واحدة واحدة. وجاء جوابه الدّقيق مستنداً إلى بعض أعلام الفقه الإسلامي، وقد اختارهم من بين أهل السنة الأكثر حزماً من أتباع المذهب الظاهري (كابن حزم القرطبي وابن قدامى الحنبلي المقدسي)[٢٥]. وقد خلص إلى اعتبار ابن عبد الوهاب من مدّعي العلم، جاهلا بالعلوم الشرعية، ومن شأن فتاويه أن تقوض نظام الحق الشرعي الذي استغرق بناؤه قروناً طويلة[٢٦].

إن الحركة التي قامت من أجل الاستيلاء على السلطة في زمن ابن عبد الوهاب قد باءت بالفشل، فتمكنت قوات والي مصر محمد علي (١٧٦٩- ١٨٤٨) من طرد الوهابيين من الحجاز بعدما شنت حملة عنيفة عليهم (١٨١٢ - ١٨١٧). وقد تساءل جاك بيرك عن الكيفية التي تمكّن بها القادة المصريون من الوصول بمدافعهم إلى الدرعية، مهد الوهابيين، حيث شاهد بأم عينيه في السبعينات من القرن العشرين قلعة آل سعود وهي مدمرة(٢٧). كذلك فشلت محاولة أخرى لإقامة دولة في أواسط القرن التاسع عشر. لكنّ بذور العقيدة كانت قد زُرعت، ومع مطلع القرن العشرين تضافرت الظروف لإعادة إحياء المشروع، فعملت قبيلة آل سعود الملتزمة دائماً بهذه العقيدة التطهيرية على إنعاش المسار، وبعد ثلاثين عاماً فرضت هيمنتها على القسم الأكبر من الجزيرة العربية، فأخمدت الفتن بين جميع القبائل ووحدتها لتنشئ الدولة السعودية في عام ١٩٣٢ تحت راية العقيدة الوهابية، التي اعتبرت عقيدة رسمية أوكل أمرُ تطبيقها بكل صرامة إلى المطاوعية، القائمين على تطبيق الأحكام الشرعية في الحياة العامّة.

ولولا الثروة التي تحققت على إثر اكتشاف البترول لظلت الدولة السعودية

والعقيدة التي قامت عليها محدودة وهامشية، ولظل مجالُها محصوراً في أرض قاحلة كان لطائفة ضئيلة فيها أن تُغالب حياة مهدّدة من تلقاء ذاتها بالانطفاء أو الصمود في شظف من العيش متكيّفةً مع قساوة قحط الصحراء. لكن القوة المكتسبة من البترودولار جعلت السعوديين ينشرون عقيدتهم البدائية، المنقضة على الحضارة التي شيدتها الأمم الإسلامية على مدى ألف سنة من تاريخها العظيم. وبواسطة الوسائل التقنية للصورة والصوت (وهي وسائل أمْركَة العالم نفسها) آذوا الإسلام بإلغائهم طاقاته وكبحها على مختلف أبعاده الإبداعية.

وقد ضرب الخرابُ فضاءَ الثقافات المحلية، حيث يعبّر الناس عن تقديس الأولياء في احتفالات الأعياد، فيما هو لا يزال يشهد في هذا القرن على الحيوية العريقة والاحتفالية الموزعة على أطراف بلاد العقيدة الإسلامية. لقد تمكنت حلقات الحضرة، في التصوّف الشعبي، البقاء حية في غمرة القرن العشرين. وقد كنتُ أشهد هذه الحلقات مذهولاً في طفولتي، وعدت لأعيشها في الثمانينات في الموسم الذي يحييه عيساوة (من طائفة الشيخ الكامل الهادي بن عيسى) في مكناس لمناسبة عيد المولد النبوي. لكن الرقابة تعمل عملها، وتحت التأثير الخفي للوهابية قررت السلطة السياسية المغربية السيطرة على المشهد وتشذيب ما فيه من حدّة وعنف متحكّمة في ما يتعدى المقبول.

فهل ستنطفئ النزعة التعبيرية لهذه الطقوس شيئاً فشيئاً؟ وما الذي يمكن عمله للمساعدة في صيانة احتفالية الجذبة التي حافظ عيساوة المغرب عليها؟ ولدى هؤلاء العيساويين اكتشف ا. ر. دودس، أكبر علماء الإغريقيات في القرن العشرين، بعض المخلّفات التي تلقي الضوء على حالات السكر الصوفي أو تعطي فكرة عن تلك الحيوية التي تقود إلى الذهول عن الذات، وهي الحالة نفسها التي أدت بآغافي إلى عدم التعرف على ابنه بّانْتي وإلى تقطيعه وأكل لحمه الطّري، كما وصفه يوروبيدس في مسرحيته «العَرّافات»(٢٨).

قد يسألني معترض: «كيف تدافع عن هذه المشاهد الوحشية البربرية

وليدة اللاعقلانية، فيما أنت تدعي حتى الآن أنك من أنصار العقل؟» على هذا الاعتراض أجيب: «إنني منذ زمن طويل جعلتُ من الفصل بين الأحكام مبدأ للحياة حتى لا أقع ضحية التحجيم الذي يفرضه المنطق العقلاني. ففي السياسة ألزم جانب الحذر والاعتدال والتفكير السليم وأقر بأنني واقعي ودنيوي وأخضع لتعاليم أرسطو وفولتير وكانط. ومن ثم أراني باختصار في هذا المجال أبّولينيَّ النزعة. أما في مجال الشعر والفنون، وفي مغامرة التجربة الذاتية، أتحول إنساناً مبالغاً ومغالياً، وأصبح سماوياً، أسير على خطى أفلاطون وروسو ونيتشه وجورج باتاي[٢٩]، كما أكشف عن شهوانيتي. وفي منطق المفارقة هذا، لا يدفعني حب «عصر الأنوار» إلى إغفال الوجه المظلم للإنسان، أعثر على نفْسي ديونيزيَّ النزعة. وهكذا أجمع بين صحو العقلانية (ممثلاً في أبُّولو) وشطحات السكر (ممثلة في ديونيزيوس) كما عبر عنه نيتشه في كتابه «ميلاد التراجيديا».

إن المعطى الجمالي، الذي اتصل اتصالاً وثيقاً بالأعمال والأيام والليالي، انفصل عن الحياة في المدن. فالعودة إلى الصيغ الرفيعة للنظريات القديمة أصبحت في مأوى قلوب وأنفاس مواطنين اختاروا خلوة واعتزالاً، أو لدى الأوروبيين الأجانب الذين اعتنقوا الإسلام (على غرار رينيه غينون) شغفاً بالصوفية وشيوخها. وقد فتح العصر أمام المسلمين باب الازدهار بالتحاقهم بالسوق العالمية، رغم أنهم ظلّوا خاضعين لحياة داخلية جامدة. ألسنا نعيش زمن أمْرَكَة العالم؟ ألا نتلقى الاعتراف بالمعتقدات المختلفة وبالتعدد الثقافي التي يميز مدن الولايات المتحدة؟ يحق لي التساؤل وإبقاء الجواب معلّقا.

وأتساءل عمّا إذا كان من المفترض ألاّ نرى في التحالف الأميركي - السعودي سوى اعتبارات جيو - استراتيجية ومجرد تقاطع مصالح؟ بالعودة إلى كتاب «الديموقراطية في أميركا» وإلى تُوكْفيل، يمكنني أن أقرأ الفصل الثاني من الكتاب الأول الذي ينم عنوانه وحده عن منهجه المعتمد على الجذور والسلالات[٣٠]. فالعودة إلى الماضي وفهمه يساعدان في فهم

حاضر الأمم ومستقبلها[٣١]. ومن أجل فهم «اللغز الاجتماعي الكبير الذي تمثله الولايات المتحدة في أيامنا هذه»، يعود توكفيل في الحقيقة إلى التشريعات التأسيسية، فيستعيد القانون الذي اعتمدته ولاية كونكتيكوت عام١٦٥٠ ، حيث خطرت للمشرّعين في تركيزهم على القانون الجنائي «فكرةٌ غريبةٌ تقضي بالاستعانة بالكتب المقدسة» عندما «يبدأون بتأكيد أن كل من يعبد إلهاً غير الرب يحكم عليه بالإعدام».

ثم يلي ذلك ما بين عشرة أحكام واثني عشر حُكْماً من النوع نفسه، مستمدة حرفياً من سفْر «التثنية» ومن سفر «الخروج»، ومن سفر «اللاويين». ويردُ فيها أن عقوبة التجديف والسحر والزنا والاغتصاب هي الموت، والعَقوبة نفسها تصيب «الولد الذي يهين أبويه»[٣٢].

فعندما أقرأ نصاً من هذا النوع ينتابني إحساس بأن المملكة العربية السعودية الوهابية والولايات المتحدة الطهرية قد غطستَا عند ولادتهما في ماء واحد. ففي مرحلة تكوّنهما نهلَت كلتا الدولتين قانونيهما الشرعيين من النص الديني. وبالعودة إلى الكتابات المقدسة تطبّقُ الدولتان العقوبات الجسدية القاسية والمتخلّفة، همّهما الوحيد في ذلك هو التمسك بأهداب الفضيلة في المجتمع. لكن ليس من الأمانة التوقف عند هذا التشابه اللافت الذي يعزو إلى هاتين الدولتين توافقاً انتقائياً، إذ يضيف توكفيل بعد صفحتين:

«إلى جانب هذا القانون الجنائي المطبوع بعقلية التشيع المتشدّد وبكل المشاعر الدينية التي مجدتها عمليات الاضطهاد وما زالت تختمر في أعماق النفوس، نجد مجموعة من القوانين السياسية مرتبطة بها بشكل ما، مسنونة منذ مئتي عام، وتبدو حتى الآن متقدّمة إلى حدّ بعيد على مفهوم الحرية في عصرنا هذا»[٣٣].

ومع هذه الإجراءات السياسية نتبين فرقاً جذرياً يفرض نفسه ويُسقط فكرةَ التماثل الملحوظة آنفاً. لكن قد يحدث نوع من سوء التفاهم في إطار جدلية المختلف والمتماثل هذه. فمن منظار ساذج، يجب ألا تصدم القادة الأميركيين العودةُ إلى الديني في الأحكام السياسية السعودية حتى وإن كان

تُوكْفيل قد كتب في مكان آخر أن «الدين في أميركا هو الذي يفضي إلى الأنوار، والتقيد بالقوانين الإلهية هو الذي يقود الإنسان إلى الحرية»(٣٤).

كما أن هناك مفارقة أخرى لا بد أن تزيد سوء التفاهم. فإذا كان الدين في أميركا قد أفضى إلى الحرية وعصر الأنوار فإن الدين، الذي خضع إلى التبسيطية الوهابية، لا يمكنه إلاّ أن يُبقيَ على العبودية والظلامية. فصاحب العقيدة الوهابية، الغافل عن عبوديته وعَماه، يسير جنباً إلى جنب مع الأميركي. وكلاَ الشريكين مزوّدٌ مراجع تأسيسية متشابهة في ظاهرها. إن هذه الظواهر قَد تولد توهُّماً بأنّ هناك تحالفاً طبيعياً. ففي ميدان السوق العالمية يسلّح الأميركيُّ الوهابيَّ ويدربّه على التقنية الي تُساعدُه على التنفّس بحسَب الإيقاع الأميركي، حيثما وُجد في العالم. وفي حالة التصاحب هذه، يحقق الوهابيُّ الثروةَ الماديةَ ويوظّفُها في عملية نشر دعوته. وتحقيقه الثروة نوعٌ من التّمجيد لجذوره الروحية. ألم يعلن ابنُ حنبل أن تحقيق الثروة واجبٌ شرعيٌّ؟ ألم يشدد ابن تيمية على أن وضع الثروة في خدمة الدين بمثابة فريضة تستوجب العقاب على كل من يتقاعس عنها؟

إن الغرام الأميركي - السعودي لا يهتزّ إلاّ عندما تبرز شخصية «وهّابي الوهّابي». وهذه الشخصية تُهاجم الطرفَ الوهابيَّ الذي لم يكُنْ أميناً للعقيدة وانجرَّ إلى الجهة الأخرى للكائن الأميركي، تلك التي تولت الرؤية التطهيرية في الإسلام. فبن لادن، والعديد من السعوديين الذين شاركوا في اعتداءات ١١ أيلول/ سبتمبر، يجسدون تماماً ما سمّيْتُه وهابي الوهابي، أن هذه الازدواجية، المصورة على هذا الشكل، تحرّضُ الإنسان وتضعه في مواجهة مع نظير له أكثر تزمُّتاً. ومن باب التشبيه، أقتبسُ المشهد الذي كتبه الصوفي القشيريّ (٩٨٦-١٠٧٢) في تفسيره الآيات التي تروي قصة تجربة آدم في الجنة(٣٥):

«... كانت الخطيئة منهما لكنه تعالى قال: «فوسْوسَ الشيطان». ويقال التقى آدم بإبليس بعد ذلك فقال له: «يا شقيُّ! وسوستَ إليّ وفعلتُ! فقال إبليس لآدم. يا آدم! هَبْ أني كنتُ إبليسكَ فمَنْ كان إبليسي؟»(٣٦).

لقد ذكّرت مرات عديدة بأنّ الإسلام حقّق في زمن مبكر أموراً عظيمة وأن المسيرة التي انطلق فيها توقفت. ومن حق القارئ أن يتساءل عن أسباب هذا التوقف. وجواباً عن هذا قُدّمت فرضياتٌ عديدة في تفسير نضوب مناهل الإبداع لدى المسلمين. هناك أولاً التراجع المتلاحق في مجال التجارة الدولية. كان الإسلام قد أرسى تفوقه في زمن كانت فيه أوروبا في حالة سبات (بين القرنين الثامن والحادي عشر)، لكن الحملات الصليبية، التي دامت قرنين (١٠٩٩ - ١٢٧٠)[٣٧]، جاءت لتعيد إلى المدن الإيطالية حيويتها (جنوى وبيزا والبندقية) وتكْسر الاحتكار الإسلامي للتجارة المتوسطية.

«لماذا لم تعْرف هذه الحضارة المتألقة إلى هذا الحد... كيف توفّر، في ذاتها، الظروفَ التي كان من شأنها أن تعدها لنهضة العلم الحديث وما استتبعته، أي الثورة العلمية والتقنية، ومن ثمّ الثورة الصناعية؟»[٣٨].

للإجابة عن هذا السؤال، يعرض عالم الرياضيات ومؤرخ العلوم أحمد جبّار خلاصة لكل ما نقل عن الباحثين (وبالتحديد ك. كاهين وم. لومبار). هناك أولاً انعكاس الأزمات الداخلية التي مرّ بها الإسلام بعد الغزوين

الصليبي والمغولي (في القرنين الثاني عشر والثالث عشر)، ثم تفكك العلاقات الاجتماعية في الإنتاج الحرفي والصناعي، وأخيراً تبدّل مركز الاحتكارات في ما يخص الموارد، مثل الحديد والخشب والذهب مما سرّع في تحول القوة النقدية من الإسلام إلى أوروبا. وهكذا فقدَ الإسلام السيطرة على التجارة الدولية، التي لم يستَعد الإمساك بها. وقد وسّع أصحاب السفن الجدد آفاقها (مع اكتشاف أميركا) كَما غيروا مساراتها (مع استحداث الخرائط البحرية التي فتحت طريق آسيا وأوقيانيا بالالتفاف حول البلاد الإسلامية).

وفي نقاش شاركتُ فيه حول هذه المسألة، ذكر ريجيس مُوريلُون، مؤرخ علم الفلك عند العرب، النظريةَ الكميةَ التي قال بها الأب آلفاس دوسَا البرازيلي، الواسع الثقافة، الذي تردد على المعهد الدومينيكي للدراسات العربية في القاهرة. يرى آلفاس دوسَا أن الحضارات الكبرى تخرج عن مدارها في مدى خمسة قرون. وهذه الحركة الدورية تنطبق على الإسلام، الذي عرف ذروة أوجه من عام ٧٥٠ إلى عام ١٢٥٠. وبقوة الاندفاع تواصل الجانب العملي لهذه الثقافة على مدى خمسة قرون أخرى. إلاّ أن الإسلام لم يستطع أن يملك فيها وسائل قطيعة عصر الأنوار والثورة التكنولوجية والصناعية.

هذه التفسيرات (وغيرها) تبدو معقولة. لكن يبقى جزء من اللغز غامضاً. فهل يعرف التاريخ تدخُّلاً من خارج الإرادة الإنسانية؟ وهل للإرادة الإلهية دور في ذلك؟ أم أنّها الروح الغريبة الأطوار في تنقلها بين الشعوب ونزولها بين الأمم واللغات؟ هل يمكن أيضاً أن نستعير للتاريخ مفهوم اللاوعي ونطبقه كي نحدد حالات الكمون التي يعجز عنها المنطق وتتجاوز مجموعة الأسباب التي تبرز ازدهار الحضارات وانحطاطها؟ أما في ما يخص الإسلام فإن توسعه المذهل في بداياته يبقى من جهته لغزاً كاملاً كما هو انحطاطه الذي لم تنفع أي إرادة في ردّه.

يبقى أن نفسر، إن لم يكن أن نذكر، سلسلة الإخفاقات التي مُنيَ بها العالم الإسلامي عندما حاول أن يعود إلى الفعْل في مطلع القرن التاسع

عشر. أدرك في حينه أن ثورة، لا يعرف مبادئها، تقوم بتحويل وجه الأرض وتحويل الطريقة التي بها يسكن الإنسان العالم. فمن المهم الإشارة إلى هذه الإخفاقات، التي نما فوق ركامها المدوي شعورٌ بالحقد كان مثار الأصوليين ووفّر لهم دوافع الانتقام.

فلْنبدأ بفشل محاولة التحديث في القرن التاسع عشر. يبقى الوضع المصري نموذجياً في هذا المجال. وهذا الفشل يستحق التدقيق لأنه يشمل في ذاته محاولة السير في الركب الأوروبي التي راودت الفكر العربي ورسمتْ إطارها آنفاً عندما تناولت موضوع تحرير المرأة. فكيف يمكن تفسير فشل مشروع التحديث الذي نهض به محمد علي خلال ما يزيد عن أربعين عاماً من الحكم(١٨٠٥ - ١٨٤٨) رغم ما يتولد من شعور بأن كل المعطيات توافرت لنجاح التجربة، من إنشاء الدولة المركزية إلى احتكار الاستثمارات وبناء الجيش الحديث والتوسع الجغرافي بحجم الامبراطوريات (إذ توسعت مصر في المناطق المحيطة بها السورية والفلسطينية والجزيرة العربية والواقعة على نهر النيل)، إلى إعداد التقنيين والمترجمين وإيفاد الطلاب إلى أوروبا ووضع بنية تعليمية ومؤسسات استشفائية وصناعات وحرف تعمل على تحويل المواد الأولية واعتماد الزراعات الصناعية (القطن وقصب السكر)، وابتكار أسلوب هندسي، وسياسة الأعمال لتحديث البُنى التحتية الكبرى وشق الطرقات وإقامة القنوات والسدود؟ لا شيء كان ينقص هذا المشروع إلاّ الطريقة التي كان يُفترضُ أن تجمع بين الحزم وترتيب الأولويات.

في حواراتي الودية مع رشدي راشد صاحب وناشر مجلة «تاريخ العلوم عند العرب» الرائعة[٣٩]، علمت من هذا الباحث ومؤرخ الرياضيات أن السبب الرئيسي للإخفاق المصري يكمن في العوائق التي زرعها الأوروبيون على طريق محمد علي. ففي زمن التوسع الأوروبي كان من المفترض بأي طريقة منع قيام أي قوة إقليمية على مشارف القارة العجوز، تكون منافسة لسوق في حالة غليان وتستخدم السلاح في سبيل حمايتها.

ولما أثرت مع صديقي حالة النجاح الياباني المتأخرة التي بدأت في عام ١٨٦٨ في عصر الـ«ميجي» (الحكومة المستنيرة)[٤٠] اعترض مؤكداً أن الحداثة اليابانية قد تحققت بدون علم الأوروبيين أو بالأحرى خارج دائرة نفوذهم. فامبراطورية الشمس الطالعة استفادت إذن من موقعها النائي[٤١]. وأضيف تفصيلاً هو أن اليابان عندما قررت النهوض بعملية التحديث والتغرّب احتفظت بكامل بُناها السلطوية التقليدية سواء في خط مسار القرار الذي يمرُّ عبر التراتبية الاجتماعية أم في مهارة الحرفيين والعمال اليدويين الذين حافظوا على الدقة الرفيعة المميزة لأعمالهم. وعملية التصنيع في اليابان انطلقت بمبادرة من عائلات كبرى عريقة انضمت إليها هيئات مهنية حريصة على جودة العمل. والحال أن هذين الشرطين لم يتوافرا في مصر. فأولاً، إن محمد علي كان غريباً تمكّن من التخلص من بنية اجتماعية ينقصها التجذر التاريخي فاستولى على الأراضي الزراعية لمصلحته الخاصة. وثانياً، إن الوضع الحرفي خصوصاً كان في حالة مزرية، فالأخلاقية التي كان يتحلّى بها العامل اليدوي لم تعد متمحورة حول هاجس إتمام العمل وإتقانه. وكان محررو كتاب «وصف مصر»، قد لَمسُوا منذ أواخر القرن الثامن عشر تراجعاً في الصناعة التقليدية وفساد الأعمال الحرفية والحالة البدائية للأعمال التقنية. وقد أثار انتباهَهُم الفرقُ الشاسعُ بين الصناعات النحاسية في عصرهم وبين القطع أو الأبواب المصنوعة في المجال نفسه في العصر المملوكي. أما في الحَرف اليدوية فالتراجع يتجاوز كل حد. وكم كان الفرق كبيراً بين كمال الآثار الموروثة من القرن الرابع عشر وبين التردي الذي آلت إليه السلع المتبادلة في أواخر القرن الثامن عشر سواء في موادها أم في تصنيعها! فمن حقبة إلى أخرى تحولت السلعة الحرفية في مصر من عصر الدقة إلى عصر كيفما اتفق، وهو وضع لم يكن يسمح بالتهيؤ لتقليد الصناعات الهندسية التي أتى بها العصر الصناعي وتتطلب دقة رفيعة في عملية التنفيذ وتنسيقاً معقداً بين المهمات المنفصلة والمتكاملة.

والإيجابية الوحيدة التي تركها للمستقبل حُكْمُ محمد علي وخلفائه تكمن

في المبادئ السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي ساعدت في جعل مصر دولة قومية. لكن هذه الحقبة التي لم توفر للشعب الحرية الديموقراطية ولا العيش الكريم، عرفت بدورها فشلاً أضيف إلى الإخفاقات التي سبقته، وهذا ما سنعود إليه.

ولنأخذ كاتباً يمثل ذلك العصر هو الشيخ رفاعة الطهطاوي (١٨١٠ - ١٨٧٣). إنه من خريجي الأزهر وعاش في باريس خمسة أعوام، حيث تولى إمامة البعثة الطالبية التي أوفدها محمد علي. وبعودته إلى القاهرة تولّى إدارة ديوان الترجمة، وقد نقل بنفسه حوالى عشرين كتاباً عن الفرنسية. هذا الرجل أظهر ليبرالية أكيدة في تناوله المراجع الفقهية والسياسية دون أن يخرج بها عن طابعها الإسلامي. إنه من مؤيدي نظام ملكيّ يحترم العدالة في ممارسته السلطة المطلقة، كما أنه يبدي اعترافاً صادقاً بـ«الأقليات المحمية» (الذميون أو أهل الذمة المسيحيون واليهود). وهو يشرّع للاستعانة بالأحكام القانونية الأجنبية ويدعو إلى إلحاقها بنصوص الشريعة إذا استدعت المصلحة العامة ذلك. وتكتسب هذه الفكرة أهمية بالغة في تطور التشريع. لكنه لا يبدو حديثاً في مقاربته الثقافة الأوروبية ولا يوفّق إلى تجنب اللبس ولا إلى تصنيف المراجع، فلا يميز قط بين الكتب الأساسية والكتب الثانوية. كما لا يميز بين أصناف النصوص. فهو إذ يولي أهمية للمؤلفات التعليمية لا يعرف أنها ابتدائية ولا تؤدي إلى امتلاك العلم. وهو باختصار يوحي بأنه رجل مستعجلٌ، يعتقد أن الملخّصات كافية للتمكّن من هذه الصنعة أو تلك التقنية. ومن الجلي أنه لم يكن مُلمّاً بما يتطلبه العملُ الدؤوب الذي يفرض نفسَه في عملية التنقل بين الأبحاث الأساسية والعلوم التطبيقية(٤٢).

وبهذه الملاحظة أكْشفُ عن عَرَضٍ من أعراض فشل الالتحاق بالمسيرة الأوروبية، حتى في مراحلها المتأخرةً، مع كتّاب سبق أن تحدثنا عنهم مثل عبد الرزاق (وقد بيّنا كيف أن اطلاعه على هُوبْس ولُوكْ جاء سطحياً لكونه اعتمد الملخصات)(٤٣). وحتى إذا أخذنا طه حسين، الأكثر تميّزا بينَ «المتغرّبين»، فيمكننا اعتبار أنه بقي كمؤرخ للأدب العربي معتنقاً حتى آخر

حياته العملية (في السبعينات) مبادئ غوستاف لانسون، إن لم نقل تلميذاً له، وكاتب حوليات وناقداً ظلّ شبيهاً بسانت بوف في أفضل الأحوال. وبذلك يتبيّن لنا أنه مقلدُ نماذجَ منجزة وليس مطلقاً طليعياً يشق طريقاً في عزلة المجدد المساهم في مغامرة معاصريه، ولا يسْعَى إلى اكتشاف المواقع الجديدة الشافية للفكر والكلام.

في نصٍّ لها، نُشر قبل أشهر من وفاتها، حذرت سيمون فَايْل في نظرة ثاقبة من «أن أمْركَة أوروبا ستحضّر على الأرجح لأمْركَة الكرة الأرضية»(٤٤). كما أنها تكهّنت بالدور الذي ستلعبه الولايات المتحدة عندما يَحين العصرُ ما بعد الاستعماري، وعبرت عن سابق خشيتها منْ ألاّ تستغلّ أوروبا الفرصةَ المتوافرةَ لها كي تُعيق الوصولَ إلى هذا الحدث الذي يمكن أن يُغيّر مصير العالم. وفي ذلك كتبت: «إن أميركا، التي لم يكن لها مستعمرات ولا لديها بالتالي طموحات استعمارية، وبتطبيقها بسذاجة معاييرها الديموقراطيةَ على كل ما لا يعنيها هي نفسها، لا تتعاطف مع النظام الاستعماري. هي حقاً على الأرجح توشك على زعزعة أوروبا الخاملة في رتابتها. والحال أنها بانحيازها إلى الشعوب الخاضعة لنا، تقدم لنا من غير انتباه أفضل معين لمواجهة نفوذها الخاص في المستقبل القريب. إنها لا تدرك ذلك، لكن الأخطر هو ألاّ ندركه نحن أيضاً»(٤٥).

وفعلاً لم يدرك الأوروبيون ذلك، وشيئاً فشيئاً حلت الأمْركَة مكان الأوْربَة. وانتهى زمنُ الاستعمار إنما في غفلة، إذ كان رفضٌ للاعتراف بأن زوال الاستعمار هو إحدى النتائج الحتمية لمرحلة ما بعد الحرب العالمية

الثانية. وخير شاهد على ذلك نظرة سيمون فايل الثاقبة. فجَرَتْ عندها محاولة لتأجيل الاستحقاق واستمرت عملية التأجيل خمسة عشر عاماً (١٩٤٥ - ١٩٦٠)، حيث لم يوفر علينا عمَاءُ رجال السياسة لا المعاناةَ ولا مئات الآلاف من الضحايا. ونموذج الجزائر مثلٌ صارخ على انعدام المسؤَولية الأوروبية المشؤوم، لكن هذا موضوع آخر سنتناوله لاحقاً في الموضع المخصص له.

ولكي أبقى أميناً لغَرض كتابي هذا، أكتفي حالياً بقول إن العالم قد تحول من الزمن الأوروبي إلى الزمن الأميركي. لقد انكفأ الاستعمار التقليدي شيئاً فشيئاً لمصلحة تحالفات بين دول مستقلة، فيما هي ضمناً محميات تقوم القوة الحامية باقتسام جزء كبير من الثروات مع السلطات المحلية الخاضعة لحمايتها. فمَنْ يزُر السعودية أو الإمارات العربية المتحدة يثير انتباهَه الرفاهُ الماديّ المنتشر في المدن بمظاهرها التي تنم عن أمْركَة أكثر شمولية حتى لتطال ما يتعدّى المنتجات الفاخرة الطاغية في حياة الناس اليومية. ومع ذلك تحتفظ تشريعاتُ هذه الدول بالمظاهر الصارمة للشريعة. حتى وإن كان المتعاقد المحلي، بالنسبة لما يتعلق بقانون الأعمال، في مشاركته في السوق العالمية يعتمد على التشريع الدولي، الذي يخالف الشريعة الإسلامية. بهذه الطريقة تؤمن للسلطات المحلية الانزلاق داخل قالب القانون الدولي أكثر بكثير مما تقرّ به. وحالاتُ التكيف هذه تجري في الخفاء، وتترك الأمور لمجراها شريطةَ إنقاذ المظاهر.

وهناك على المستوى العالمي نوع من اقتباس لازدواجية النظرة التي تطبع الهوية الأميركية في موطنها. حيث الهوية المنزلية الخاصة تختلف عن هوية المدينة، والولاء لجماعة عقيدته يواكب الولاء للدولة. إن هذه الازدواجية هي التي تميز المواطن الأميركي. فغالباً ما تكون الهوية الخاصة مؤسسة على الطائفة الدينية كما على الانتماء الإثني، غير أن الدولة تعترف بالتمايز الديني. فهناك عدد من العقائد التي تشبه بعض المذاهب غير الشرعية في فرنسا، يحق لها أن تتسجل على اللوائح الرسمية التي يقرها القانون، ولكل

طائفة حق التمتع بوضع قانوني تحميه السلطات العمومية.

لكن تكاثر الطوائف ليس المهم في ما نسعى إلى إيضاحه، بل المهم بالأحرى هو هذا الشعور المشترك الذي تُجمع عليه جميع العقائد، وخير مثال عليه هو ديانة «المورمون» الأميركية المنشأ. فهذا التهيؤ النفسي، الذي تشترك فيه جميع المعتقدات، هو ما سمّاه هارولد «الديانة الأميركية»، وقد أصبحت صفة ملازمة لأمة ناشئة في زمن ما بعد المسيحية(٤٦). ولربما تجد تعددية الهويات في هذا النوع من التأطير وحدتها. فما يكوّن شخصية الإنسان الأميركي هو، من جهة، ازدواجية الانتماء هذه، ومن جهة أخرى تشذيب جميع أشكال الإيمان الديني على أساس شعور واحد. ولربما أمكن التمثل بهذه البنية في كل مكان مما يسمح للمذهب الوهّابيّ بأن يكون شريكاً ممتازاً وفعلياً في عملية أمْرَكَة العالم.

فهذا المواطن الأميركي الثنائي التركيب، الجامد في إيمانه، التقني اللامع في مجال السوق، يجد نفسه في أميركا ذاتها، سواء في حالة التهيؤ النفسي التي أوضحناها قبل قليل أم عبر اعتناق معتقدات وافدة من قارات أخرى وأزمنة أخرى. وهذا ما شاهدتُه في بروكلين في بيَع اليهود الأشكيناز في بورو بارك، في أواخر أيلول/ سبتمبر حيث وجدتُ نفسي أختلط بجماعة من الحاسيديم البّولونيين وهم يحتفلون مساء بانتهاء عيد «المقصورات». كان عيد «التوراة السمحاء» الذي يعود فيه المؤمنون إلى الكلمات الأولى من «التوراة» في اللحظة نفسها التي ينتهون فيها من التلفظ بالكلمات الأخيرة من «التوراة»: بذلك تتصل نهاية السنة الدينية المنتهية ببداية السنة الطالعة. كان الجو من أجواء الشعائر الجامدة. وقد أحسست بأنني إزاء طقس من زمن سحيق، آت من وراء الأطلسي، بالشكل الذي اتخذه في بولونيا في القرن الثامن عشر. كنت أنتقل من مقصورة إلى أخرى فلا أصادف سوى رجال يحتفلون بـ«التوراة» كموضوع للتمجيد، على لفّافَات كبيرة إلى حدٍّ ما غطّاها رجال الدين الملْتحُون الغاطسُون في الأسود بمناديل لامعة بدت لي أنها حريرية، وكانوا يداعبون اللفافات المغطّاة كما يداعَب طفلٌ أوَ عشيقة. كان

الرجال المعتمرون قبعات يرقصون وحدهم، إذ لا يحق للنساء الرقص ولا الدخول إلى الهيكل. وفي الغداة كان هؤلاء الرجال أنفسهم في مانهاتن يتنافسون بكفاءاتهم في مراكز تشمل الشبكة المعلوماتية بأكملها من برمجة العقل الالكتروني إلى بيْع الآلات.

إن الحداثة التي أخذت بها دولٌ إسلامية أخرى في مرحلة سابقة (مرحلة الدولة القومية) طُبِّقَتْ على الطريقة الأوروبية. هذا ما كان عليه المشروعُ الذي اضطلع به كمال أتاتورك (ابتداء من عام ١٩٢٢) أو ذاك الذي أطلقه بورقيبة (بعد حوالى ١٩٥٧). فهذا الأخير كان على تماسٍّ مع الفكر القانوني الفرنسي من «الجمهورية الثالثة»، وقد عزم على تأسيس دولة دنيوية ومجتمع علماني. لكن مرجعيته المستقاة من تكوينه الجامعي تزاوجت مع سلوك متولّد من الموروث المحلّي. والمبادئ الديموقراطية التي استقاها من جذوره الثقافية أبطلتها ممارستُه للسلطة كأيِّ حاكم شرقي مستبد. ويمكن تفسير هذه الردة الاستبدادية بضرورة اللجوء إلى دولة سلطوية، قادرة على القيام بأعباء الرسالة التربوية التي أخذها بورقيبة على عاتقه، بغَرض تكييف المجتمع الذي تولّى حكمه مع التحول التحضيري الذي يفترض أنه الدواء الشافي لكل أمراضه.

ففي ما يخص العلاقة بين الدين والسيادة لم يكن من السهل الانتقال من الشريعة الإسلامية إلى قانون مجرد من الطابع اللاهوتي السياسي. وحتى في الدساتير الأكثر تطوراً، كما في تونس، اشترط المُشرِّعُ أن يكون الإسلامُ دينَ

الدولة. فلم يكن للمواطن حرية اختيار إيمانه (أو عدم إيمانه) الذي يجب أن يكون مطابقاً لدين الأمير. وتعيدنا الأحكام إلى الوضع الذي حلّله هُوبْس أكثر ممّا تقربنا من روح القانون الفرنسي المعبر عنه في دستور الجمهورية الخامسة. والواقع أننا لسنا بعيدين عن هوبس الذي كتب ما يأتي:

«بإمكان الأفراد أن يحيلوا إلى الدولة التي يعيشون فيها أي إلى الذين يحكُمونَهم حقَّ تحديد الطريقة التي يجب أن يُخْدَم الله بها(٤٧)... وحقُّ البتّ في جميع الخلافات يرتبط بسلطة الحاكم ويصدر عنه أو عن المحكمة التي تتمثل فيها سلطة الدولة النافذة(٤٨)... ويعود الحُكْم، سواء في الأمور الروحية أم في الأمور الدنيوية إلى القوة السياسية»(٤٩).

إنها النظرية التي أعاد ديدرو صياغتها بكل وضوح في مقاله الذي خصصه في موسوعته لـ«فلسفة هُوبْس» وهو يتجاوب مع روح عدد من الدساتير العربية المعاصرة، التي تتفق في تباينها في إسناد حكم الدين إلى السلطة السياسية:

«كان لصاحب السلطة أن يحدد للشعوب ما تعتقده في الله وفي الأمور الإلهية»(٥٠).

ولم يكن بالإمكان محْوُ بعض مخلّفات النظام اللاهوتي السياسي كلياً من تجارب التحديث الدستوري هذه. ويتجلى هذا الاستنتاج في الدور المركزي المعطى للسلطة التنفيذية، التي تقدم نفسها تجسيداً للدولة يفرض نفسه من خلال شخص الرئيس. كما لو أن الفكرة القائلة بأن السلطان ظلّ الله على الأرض، تستمر حاضرة بطريقة لا واعية في ذهن المشرع العصري الأكثر تحديثاً، وهي الفكرة التي تداولتها أقلام كثيرة في قرون الإسلام المختلفة على رغم ما أثارته من جدل فقهي. فأقل ما يقال في هذا الشأن هو أن إقصاء الديني بواسطة السياسي يبدو صعباً إن لم نقل مستحيلاً، كما بيّن ذلك كارْلْ شميت في ردّه على بيترسون بخصوص مسألة التقليد الغربيّ الذي اكْتسب طابعاً دنيوياً تختلف طريقته عما هو عليه معروف(٥١).

فأياً تكن الدولة التي نشأت في عصر الدولة القومية وأياً تكن المبادئ التي

استند إليها المشرّع[٥٢] فإن هذه الدول، ومن غير وعي، لم تقم إلاّ بتحديث تقاليد الإمارة وبإعطائها شكلاً جديداً. إن من نظّر لتأسيس الإمارة هو الماوردي (المتوفى عام١٠٣١) الذي يرى أن تتنوع أشكالها وتختلف وفقاً للظروف. وما يبدو أكثر موافقة للشكل الحديث المعتمَد هو الذي يستولي فيه الأمير على السلطة بالقوة وما يسميه الماوردي إمارة الاستيلاء[٥٣]. ويُقرّ الماوردي بصلاحية اعتماد هذه الطريقة إذا كان لجوء الأمير إليها يُبعد عن أراضيه الفتنة أو الاقتطاع. وعلى هذه القاعدة تتجلى عبادة الرئيس بأفضل ما يكون. فإذا عاد القارئ إلى نظرية كارل شميت أمكنه أن يفهَمَ رفْعَةَ الرئيس، ذاك أن الحالةَ الاستثنائية التي شرّعَتْها تصبح هي المعيار. فصاحب القرار، في الحال الاستثنائية، يملك حق تعليق العمل بالقانون مؤقتاً[٥٤]، ويجعل في هذه الحالة على الأقل أسبقية السلطة التنفيذية على التشريع. ويبقى أن هذا الإجراء الاحتياطي ورد في دستور الجمهورية الخامسة الفرنسية وقد استعان به ديغول في الحالة الطارئة على إثر بعض أحداث حرب الجزائر[٥٥]. هذا التفسير المزدوج يبين أن لمفهوم الدولة المتجسد في البلدان الإسلامية وجوداً في كل مكان. وهذه الدولة تعيد إحياء الطابع اللاهوتي السياسي الذي ميّز الديكتاتوريات، وهو طابع موجود بشكل مخفف إلى أقصى الحدود في الدول الجمهورية والديموقراطية حتى لا يكاد يلحظ.

في الدول المقصودة، يضطلع الجيش بالسلطة السياسية في كل مكان تقريباً، غير أن الدور العسكري لا يتأتى من نموذج «الكوديبو» كما فعَلَ فعله في إسبانيا الإيبيرية أو الأميركية اللاتينية. فلهذه الظاهرة تكوّنٌ خاصٌ بها يمكن تبيُّنه في نموذج الأمير أيضاً. والأمر هنا يتعلق كذلك بتقليد نابع من التاريخ الإسلامي. فمن قبل إسقاط الخلافة، أي منذ بدأ الضعف يدب فيها (في زمن مبكر من القرن العاشر) كانت الفرق العسكرية التي وعَتْ حجْم قوّتها تستولي على مقوّمات الدولة وتقرر أن تديرها كما يحلو لها. وهكذا نشأت الإمارات بمجرد أن تداعت الخلافة.

عند النظر في وقائع الأحداث التي تشكل تاريخ الإسلام، نتبين في كل صفحة ما يفنّدُ العقيدة المؤكِّدة على التلازم الجوهري بين الديني والسياسي. وحول هذه النظرة القبلية يلتقي عدد من دارسي الإسلام الغربيين مع الجماعات الأصولية. وهذه النظرة رائجة أيضاً في الصحافة وسائر الوسائل التي تتولى إعلام الجماهير. لكني أجرؤ على التأكيد بأن هذا الرأي (وأشبهه بالعقيدة) ليس سوى مجرد زعم، لأنّ الوقائع لا تؤكِّد هذا الادعاء. فالسلطة السياسية غالباً ما مورست من جانب عسكريين تباهَوْا بمواصفات الأمير، فيما الأمير عادة ما كان يتشاور في الدور الذي يلعبه مع الهيئة التي تتكلّم باسم الدين، أي العلماء، وهم يمثلون السلطة التشريعية في المجال الديني.

عندما اعتمد المؤرخ «رؤية جوهرية» إلى مسار الإنسانية حَلَتْ له العودة إلى نبيّ الإسلام الذي كان في الواقع نبياً سلك سبيل التفكير لتأسيس الأمة السياسية. وتبعاً لذلك يكرر المؤرخ أن كل إنسان يتمتع بشيء من المنطق يتبين التلازم الجوهري بين السياسي والديني حتى في مرحلة تكوّن الإسلام وفي أسسه. ومن المؤكد أن هذا الأمر كان قائماً واستمر مع نشوء الخلافة التي تولاها الخلفاء، صحابة الرسول. والخلافة في الظاهر هي إحدى

خصائص الإسلام، إذ يخلُف النبيَّ حاكمٌ ينهض بكامل مهماته كقائد للأمة. وقد ورد في القرآن استخدامٌ آخر لهذا المفهوم. فالإنسان مقيم في هذا العالم الدنيوي «كخليفة (الله) على هذه الأرض»(٥٦). وهكذا دُمجت المركزية اللاهوتية بالمركزية الناسوتية. ومع هذا النوع من الازدواجية، لا يشعر المؤمن المسلم، إذا أخذنا في الاعتبار عدم استيعاب اكتشاف غاليله الذي ينكر مركزية الأرض في الكون بالكثير من الراحة وهو سائر وراء قدره، يحمل الجراحات النرجسية التي سبق للإنسان الغربي أن عاناها حين أدرك عدم وجود المركزية الأرضية والمركزية اللاهوتية والمركزية الناسوتية.

وعندما نعُود إلى شخص الخليفة، لا نعثر على أي حكم في الكتب الإسلامية (لا في القرآن ولا في السنة) يجعل من هذا المنصب فريضة دينية. فالشيخ عبد الرازق في بحثه المذكور آنفاً يذكر:

«وليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصدّ لهَا بل السُّنة كالقرآن أيضاً وقد تركتها ولم تتعرض لها»(٥٧).

وعلى كل حال فإن الإشارة القرآنية الثانية إلى كلمة تتعلق بالنبي الملك هي التي ورد فيها أن الله توجّه إلى داود قائلا: «يَا دَاود إنَّا جَعَلْنَاكَ خَليفَةً في الأرْض، فاحْكُم بَيْنَ النَّاس بالحَقّ»(٥٨).

وبالتالي فإن أكثر ما فيَ الأمر أن هذا الإسناد قد سمح ببناء نظرية للسيادة على أساس رؤية لاهوتية سياسية تفرضُ في شخص السلطان مجموعةً من التعريفات الإضافية. فهو خليفة الله على الأرض مثل أي إنسان، وهو ظله لكونه أميراً. هذه الصفة، التي نجدها سواءٌ في التراث الأرثوذكسي أو في التراث الكاثوليكي، تُسقط فكرةَ حصْر مبدأ الخلافة بالإسلام، ومبدأ الخليفة الذي يشرّع الوظيفةَ السياسية بتفويض نبويّ. وعملية الاستنباط التي توحي بها صفة الخلافة التي أعطاها الله لداود لا تعني سوى التدخل الإلهي الذي يقدس الدور السياسي وليس العكس، أي اكتساب الخليفة شرعيتَه كوريث للنبي، ممّا يسمح بمنح السلطة الدنيوية إلى مَنْ أُوكلت إليه في الأساس الوظيفةُ الدينية.

لذلك فإن صورة الخليفة المثالية لم تتجسد تاريخياً إلا في مرحلة قصيرة. ومن الممكن أن نفترض أنه في زمن مبكر، منذ قيام الدولة العربية دولة الأمويين (٦٤٠ - ٧٥٠) في دمشق، توافرت الفرصة لتسوية مسألة الشرعية عبر اقتسام السلطة ما بين الخليفة والإمام. فالحرب الأهلية التي نشبت حول الشرعية قد شكّلتْ صدمةً نَسْتغرب أنّها لم تُوقفْ ولم تُعقْ اندفاعةَ الفتوح الأولى. وقد تركز الصراع بين «آل البيت» وبين الأرستقراطية التجارية في مكة (كان زعماؤها قد حاربوا الإسلام في بداية الدعوة النبوية، ورأوا في آيات الوحي الأولى هذيان سحرة وشعراء). كما أن تولّي بني أمية المكية السلطة يعتبر نوعاً من الاغتصاب. وقد كان بالإمكان من أجل المصالحة تقسيم الخلافة نوعين، فتحل مسألة الشرعية المؤلمة عبر الفصل بين وظيفة روحية (تمنح لإمام آل البيت الذي يستحق وظيفة الخلافة[٥٩]) ووظيفة دنيوية (يطلع بها هذا الفخذ أو ذاك من قبيلة قريش).

وعلى الأرجح أن هذه المقدمات لفصل السلطات قد راودت الأذهان في تلك الحقبة، وقد تبينتُ ذلك في قصيدة قالها الفرزدق (توفى عام ٧٢٨) ارتجالاً. وعن الوقائع تقول الرواية إن هشام بن عبد الملك في أيام أبيه قصد مكة للحج قادماً من دمشق. وفيما هشام يقوم بالطّواف حول الكعبة المكسوة، جهد ليصل إلى الحجر[٦٠] الأسود ليسْتلمه فلم يقدر على ذلك لكثرة الزحام. فأقيم له مجلس قريب ليراقب منه كلَّ هؤلاء الناس المتدافعين، وكان برفقته بعضُ أعيان الشام. فبينما هو كذلك، إذ وصل زَيْنُ العابدين بن الحسين بن علي[٦١] وطاف بالبيت. فلما انتهى إلى الحجر ابتعد الناس مُفسحين له الطريق حتى استلم الحجَر. عندها توجّه أحدُ أعيان الشام إلى هشام يسأله: «منْ هذَا الذي هابهُ الناسُ هذه الهيبة؟» فرد هشَام: «لا أعرفه» خشية أن يُجلّه أهلُ الشام إعجاباً. فما كان من الفرزدق، الذي كان موجوداً، إلاّ أنْ هتَف: «أنا أعرفه». ثم اندفع فأنشد قصيدته الشهيرة:

هَذَا الّذي تعرفُ البطحاءُ وطأتهُ ... والبيت يعرفهُ والحلّ والحرمُ
هَذَا ابنُ خير عبادِ الله كُلّهمُ ... هذا التقيّ النقيّ الطاهر العلَمُ

هَذَا ابنُ فاطمةَ إنْ كنتَ جاهلَهُ بجدّه أنبياءُ الله قد ختموا
وليْسَ قَولُكَ مَنْ هذَا بضائره العربُ تعرفُ مَن انكرتَ والعجم
الله شَرّفَهُ قدْماً وعظّمَهُ جَرى بذاكَ له في لوحه القلم
مَنْ يشكُر اللهَ يشكُرْ أوّليّةَ ذَا فالدين من بيْت هذا نَالهُ الأمم
من معْشر حبُّهم دينٌ وبُغْضهمُ كفرٌ وقربُهم منجىً ومعتَصم
إن عُدّ أهْلُ التُّقَى كانُوا أئمّتَهُمْ أو قيل: مَنْ خيرُ أهلِ الأرض قيلَ هُم

والفرزدق الذي ارتجل هذه الأبيات لم يكن عدواً لبني أمية، بل كان شاعرهم المدّاح. لكنه إزاء تنكّر هشام لم يستطع كتم تلك الصرخة الصادرة من القلب، وهي تشهد على الهيبة التي كان يفرضها «آل البيت». وهذا المشهد الذي ترمز إليه القصيدة يوحي بأن اقتسام السلطة كان ماثلاً في أذهان الجميع. ومن يقرأ وثيقةً من هذا النوع يتبيّن أن جموع الحجاج (الذين يمثلون الشعب الإسلامي) لم تول اهتماماً لاستقبال ابن الخليفة، وهو نفسه سيصبح الخليفة في ما بعد، فيما اَستقبلت بالإجلال الإمامَ الذي قُتلَ جدُّه في الكوفة (٦٦٠) وذُبح أبوه في كربلاء (في تشرين الأول/ أكتوبر عام ٦٨٠)، وهي المأساة التي كان هو نفسه أحد الناجين منها. وهذه الرواية بحد ذاتها توفّر الدليل على أنه كانت تلتمع في أذهان الناس فكرةُ التمييز بين السلطة الدنيوية والهيبة الروحية. وما كان يجب أن تكون هذه الواقعة وحيدة. وقد كان بإمكان تكرارها أن يولّد واقعةً يكفي القانون أن يضع لها إطارها ويثبتها في المدوّنة الشرعية. لكن حقيقة الأمر أن هذه الواقعة لم يتمّ التشريع لهَا ولا التنظير.

في عام ٧٥٠ ميلادي خلع العباسيون الأمويين من الحكم، محاولين إعادة مظهر القداسة إلى الخلافة عبر الشرعية الروحية التي أمّنها انتماؤهم إلى «آل البيت». وهذا الانتماء تعزز بنسب الطامحين الجدد إلى السلطة من أبناء «العباس»، عم النبي، الذي حملوا اسمه. وبعد أقل من قرنين من الأمجاد، أُفرغت الخلافة من جوهرها، منذ أواسط القرن العاشر، وهي الحقبة التي تراجع فيها دور هذه المؤسسة، إذ قامت بجانبها ثلاثة مراكز للخلافة ذات وجوه مختلفة. فبالإضافة إلى خليفة بغداد، ادعى الخلافة كلّ من المهدي الفاطمي، مؤسس القاهرة، وبعده الأمير الأموي في قرطبة. فإذا بدور الخلافة المتآكل، بسبب المنافسة، قد أصبح مع الوقت رمزياً، حتى كادت الخلافةُ تتلقى الضربة القاضية مع الاجتياح المغولي وإحراق بغداد واغتيال آخر الخلفاء الذي كان مقره في عاصمة ما بين النهرين (١٢٥٨).

أما الظاهر بيبرس (١٢٢٣-١٢٧٧)، السلطان المملوكي الخامس على مصر[٦٣] (وهو من أصل تركي) الذي «أنقذ الإسلام» بدحره الصليبيين وإيقاف الزحف المغولي، فقد حقق ضرباً خارقاً حين استقبل أحدَ أفراد العائلة العباسية بعد تدمير بغداد (١٢٥٨)، ومنحه إقامة في القاهرة وأعاد إليه

لقب الخلافة. ساعدت هذه المبادرة بيبرسَ في ضم مكة والمدينة إلى سلطانه، وقد راح يلوح من القاهرة بفكرة الأمبراطورية الإسلامية. وقد ظلّ الخليفة حتى عام ١٥١٧ يلعب لدى المماليك دور الإمام الأكبر (على غرار البابا) مانحاً بذلك سلطتهم الدنيوية والعسكرية الشرعيةَ الدينية، ومُشرفاً إضافة إلى ذلك على سلطة ثالثة تهتم بالشأن الديني القضائي وهي تضم العلماء من رجال الدين.

هذه الحقبة من العظمة الفريدة للحكم المملوكي (والحالة الحالية للقاهرة القديمة تشهد على هذه العظمة من خلال ما بقي من العمارة)(٦٤) قامت على سلطة فصلت عمليا بين الدور الديني وبين الدور السياسي العسكري وبين الدور الفقهي القضائي، وأخضعت الكلَّ لسلطة الأمير، الذي بتوليه الحكم، كان يحظى في شخصه بالمباركة التي تُسبَغُ عليه من جهتين. فكل إنسان يتولى السلطة العليا تضفى على سلطته ميزة الخيار الإلهي، ومن جهة أخرى كان الأمير في حرصه على تطبيق العدالة يمثل ظل الله على الأرض.

إن آخر تألق للحضارة الإسلامية على أراضٍ ذات طابع عربي كان في ظل الحكم المملوكي، حيث ساد من جهة الفصل بين الدنيوي والروحي، وأسبغت من جهة أخرى صفة المباركة على السلطة الدنيوية. إنها الحقبة التي كانت فيها القاهرة آخر عاصمة للعالم أقامها الإسلام. ولم يستطع ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦) الذي وصلها في أواخر عام ١٣٨٢(٦٥) أن يكتم انبهاره بها، فإذا بالاندفاع يستولي على هذا المؤرخ الكبير وهو يكتب عن القاهرة، فلا يسع القارئ إلاّ أن يشهد له، وهو الرزين في أحكامه المعتدل في عبارته، كيف يبلغ به الأمر حد المناجاة الغنائية في وصفه عاصمة الإسلام، التي سمّاها حاضرة الدّنيا، على النحو التالي (راجع: «ابن خلدون ورحلته شرقا وغربا»):

«فانتقلت إلى القاهرة... فرأيت حاضرة الدنيا وبستان العالم ومحشر الأمم ومدح الذر من البشر وايوان الاسلام وكرسي الملك تلوح القصور والأواوين في جوه وتزهر الخوانق والمدارس والكواكب بآفاقة وتضيء

البدور والكواكب من علمائه ... ومررت في سكك المدينة تغصّ بزحام المارة وأسواقها تزخر بالنعم وما زلنا نتحدّث بهذا البلد وبُعد مداه في العمران واتساع الأحوال ولقد اختلفت عبارات من لقيناه من شُيوخنا وأصحابنا حاجهم وتاجرهم في الحديث عنه سألت صاحبنا كبير الجماعة بفاس وكبير العلماء بالمغرب أبا عبد الله المقري فقلت له كيف هذه القاهرة فقال من لم يرها لم يعرف عزّ الإسلام ... ».

لقد استعاد منصب الخلافة موقعه في عام ١٥١٧ لحساب السلطان العثماني، لكن بطريقة رمزية وحسب. وهو ما يعني تحديداً أن الدور الديني يأتي كصورة مضافة لشخصية السلطان، الذي ظلت وظيفته الأساسية أمبراطورية. هذا ما ذكّر به فيليب مانسل رافضاً مقولة بروديل بأن الدولة العثمانية تمثل نموذجاً مضاداً لأوروبا. فمفهوم الأمبراطورية، الذي اهتدت به سياسة السلاطين، كان هو نفسه الذي ساد تاريخ الغرب: «وابتداء من عام ١٤٥٣ كان السلطان محمد الثاني (الفاتح)، وكل من خلفه في ما بعد، يعتبر نفسه وريث الأمبراطورية الرومانية والإمبراطور الفعلي الوحيد في أوروبا ... وكان تعبير مجازي تركي هو «التفاحة الحمراء» يَعني «الهيمنة على العالم». وهذه العبارة استوحيت قبل عام ١٤٥٣ من الكرة التي تُمسك بها اليد اليمنى لتمثال الأمبراطور يوسْتنيَانُوس العمْلاق المنصوب أمام مدخل كنيسة آيا صوفيا، وعندما دُمّر هذا التمثال عام ١٤٥٣ انتقلت «التفاحة» إلى جهة الغرب وصارت رمزاً لهدف العثمانيين المقبل، وهو مدينة روما.

وقد راودت العثمانيين رغبة أخرى هي بلوغ العظمة التي حققها الأسكندر الأكبر. وسرعان ما أصبح تعبير «ملجأ العالم» إحدى الصفات المفضلة الخاصة بالسلاطين كما بإسطنبول عاصمتهم. فقد بدا من المشروع «أن يكون لعاصمة متعددة الجنسية أمبراطورية (...) كانت تضم اثنين وسبعين قومية ونصف قومية (على أساس أن الغجر كانوا يعتبرون نصف قومية)»[٦٧].

وكان رعايا هذه الأمبراطورية يدركون أن البنية السياسية تفسح أمامهم إمكان التمتع بهوية مزدوجة. وهذه الخاصية الأمبراطورية تشكل تمهيداً لافتاً

لهذا العرف السائد في عصرنا في الولايات المتحدة وسبق أن أوضحت انعكاساته آنفاً.

وإلى جانب الهوية الأمبراطورية تمتع السلطان بعزة الخلافة، وهي صفة مضافة موفقة تزيد عظمة سُموّه. وقد أغنى تبنيها الحقل الرمزي للأمبراطورية، وهذا ما يؤكده استعماله للذاكرة الغربية (فكرة الأمبراطورية) والإرث الشرقي على حدّ سواء. فاغتنت فكرة الأمبراطورية بشمولية أكبر. وإذا ما كانت وظيفة الخلافة قد زادت، منذ عام ١٥١٧، قدسية شخص السلطان فإن وصول بعض ما تخلف من متاع الرسول وأشيائه في السنة نفسها من القاهرة ومن مكة قد مثّل بالملموس لهذا التقديس. هو:

«قد ضم بردة محمد وخاتمه وسيوفه، وإحدى أسنانه وشعيرات من لحيته. أما رايتُه، من الصوف الأسود، فقد وصلت من دمشق في عام١٥٩٣. ولم تعرض هذه البقايا لتنتفع العامة ببركتها في مسجد من المساجد، بل احتفظ بها، على غرار كفن المسيح المقدس في تورينو، داخل القصر الملكي بصفتها كنزاً خاصاً للدولة العثمانية (...). وقد شيدوا مقصورة لحفظ هذه البقايا سمّوها «مقصورة البردة المباركة» وهي مزينة بالمرمر المقدود من القاهرة، موجودة في الصحن الثالث من القصر بجوار غرفة نوم السلطان»[٦٨].

كما ذكرت آنفاً، فإن الخلافة ستظل صفة ملازمة للسلطان العثماني حتى سقوط الدولة عند قيام الجمهورية التركية في عام ١٩٢٤. وبناء على ذلك، نلاحظ كيف أن هذا المفهوم طغت على استعماله كثيرٌ من المعاني في حقيقته التاريخية. ومن يريد استعماله كأداة للهوية مجبر على إلغاء تجسده في التاريخ فيما هو يختار العودة إلى الخرافة وهو سيخدم هاجس الأصالة والخصوصية، داعياً إلى طهرانية خيالية. وهذا المفهوم الخرافي للخلافة هو الذي يتباكى عليه أسامة بن لادن وأنصاره الذين يجارون الآخرين في اعتبار مصدر المصيبة الإسلامية هو إلغاء الخلافة، في حين أننا رأينا أن مركز الخلافة عند العثمانيين لم يشكل سوى مرجعية خاصة تهدف إلى تعزيز صورة الأمبراطور التي هي في أصلها شاملة ومقدسة.

وإذا ما عدنا إلى الوراء، إلى القرن الثالث عشر، فمن المفيد استطلاع وجهة نظر أحد الأجانب، وهو فريديريك الثاني (١١٩٤ - ١٢٥٠) الذي اطّلع بشكل مباشر على بنية السلطة في الإسلام. لقد تفاوض باللغة العربية مع محاوريه المسلمين بعدما وطئ أرض فلسطين خلال الحملة الصليبية السادسة السلمية التي قادها بنفسه عام ١٢٢٩. وقبل مغادرته الساحل الإيطالي كان الأمبراطور لا يزال ملتزماً المسار الذي شرع فيه منذ توليه الملك بغية إصلاح البنية الأمبراطورية، مما أبقى الصراع مع البابوية مفتوحاً، حتى أنه لم يعد بالإمكان إصلاح الشقة بين الفريقين، أكانَ الخصمُ إينوقنسيوس الثالث أم غريغوريوس التاسع. وعلى كل، فإن فريديريك الثاني قصد فلسطين بناء على رغبة شخصية وبدون أن يستشير البابا. وكيف يستشيره في حين أن البابا قام بتكفيره؟ فالمشكلة التي واجهها الأمبراطور هي نفسها التي كان على الأمراء المسلمين أن يواجهوها. أقصد بذلك معرفة طبيعة العلاقة بين السلطة الدنيوية والسلطة الروحية والموقع الذي يجب أن يمنح للدين وبعد حضور رمزية المقدسة في بناء السلطة والوجوه التي تتجسد فيها(٦٩).

والشخص الذي شجّع فريديريك الثاني على القدوم إلى الشرق هو الكامل (توفى عام ١٢٣٨) سلطان مصر الأيوبي[٧٠] وابن صلاح الدين. ذلك لأنه كان يستشعر أن أخاه الأشرف كان يتآمر عليه من مقره في دمشق. ومن جهته كان فريديريك الثاني يأمل في الاستفادة من هذا الانقسام بين المسلمين. وكان الكامل بعد وصول فريديريك الثاني إلى الشرق يخيّم مع جيش حاشد في نابلس، فأوفد إليه الأمير فخر الدين، فارتبطا بصداقة متينة، ودارت بينهما حوارات في الفلسفة وسياسة الملك. وهنا أشير إلى أن فريديريك الثاني كان رجل فكر متمكناً من الثقافة العربية، وقد شارك محدثّه في تناول المفاهيم والمراجع نفسها. ولا شك أن النقاش كان غنياً. فما كان من الأمير إلاّ أن ينقل ذلك إلى سلطانه الكامل، وهو بدوره عالم وشاعر يحب تبادل الرأي مع كبار علماء الأمة. وبهذا الخصوص يذكر گونتوروفيكز:

«لقد تعددت الدلالات التي نسبها عظماء الرجال جميعاً إلى الشرق، لكن الإعجاب اللامتناهي للفكر العربي طغى عند الإمبراطور فريديريك هُوهنشتاوْفن على سائر المشاعر. والواقع أن فريديريك الثاني عاش في عصر كان الشرق فيه بالنسبة إلى الغرب مصدرَ كلّ المعارف، مثلما كانت إيطاليا والثقافة الرومانية من قبل بالنسبة إلى بلدان الشمال أو مثلما كانت الفنون والفلسفة الهيللينية بالنسبة إلى الرومان أنفسهم. فالفكر الغربي، في ذلك العصر، كان أسير الخطاب الشكلي للكنيسة في العصور الوسطى. وما كان ليحرره من معوقاته إلا العلوم العربية – اليونانية، وهي علوم سابرة لأغوار قوانين الطبيعة بصورة رئيسية. ولذلك جهد فريديريك الثاني، أكثر من أي من أبناء عصره، كي يورد الغرب هذا المورد»[٧١].

وبعد سلسلة من المداولات والتأجيلات توصل فريديريك الثاني، وبعدما أثار إعجاب المفاوضين المسلمين، إلى عقد اتفاق لمصلحته، وذلك في ١٨ شباط/ فبراير عام ١١٢٩. ونص الاتفاق على أن يبسط الأمبراطور سلطته على القدس باستثناء الحرم الشريف بين قبة الصخرة وساحة المسجد

الأقصى. كما تم التخلي له عن بيت لحم شرط أن يسمح للمؤمنين المسلمين بالوصول إليها لأداء فريضة الصلاة. وقد أثارت هذه التنازلات الكبيرة غضب المسلمين. وذكّر الكثيرون بصلاح الدين الأيوبي، الذي أفهم ريكاردوس قلب الأسد كَمْ أن هذه المدينة تعتبر مقدسة في نظر المسلمين كما هي بنظر المسيحيين «لا بل أكثر، لأنها مسْرَى النبي ومجمع الملائكة».

« حتى إن فريديريك لم يشهر في حملته الصليبية هذه أيَّ مظهر من مظاهر الحرب الدينية، وكانت بعثته محض سياسية تخص الأمبراطورية لا الكنيسة، وليس من دلالة أوضح على ذلك من وجود جنود مسلمين من حُرّاسه معه. فكان من الطبيعي، والحال هذه، أن يقدم فريديريك نفسه في سوريا، وتحديداً على الصعيد السياسي، باعتباره شرقياً»(٧٢).

وطرح فريديريك، في محادثاته مع فخر الدين العديد من القضايا المتعلقة بموضوع الدولة. وقد ناقشا دور الخلافة وعجزها عن فرض قرارات سياسية ملزمة، كما تفاوض فريديريك مع سياسيين وعسكريين مسلمين. لقد تمكّن من ضم القدس إلى مُلْكه. وإذا ما كان الخليفة قد ضم صوته إلى أصوات المحتجين إلا أن احتجاجاته بقيت بلا صدى. وقد ذُهل فريديريك لنجاح المسلمين في تحييد «باباهم»، في حين كان عليه أن يحسب حساباً لمنافسة «باباه» الذي كان يتصرف على أنه «الأمبراطور الفعلي». والأكثر من ذلك هو أن القادة المسلمين لم يكونوا يخشون من التكفير كما حدث له. وعندما علم من جهة أخرى أن الخليفة من «آل البيت» وأن الخلافة بقيت في آل البيت قال:

«إنه لأمر جيد. فمؤسسة من هذا النوع هي أسمى مما نراه عند الحمقى، أعني المسيحيين. فهؤلاء ينتخبون أي رجل لينصبوه زعيماً روحياً عليهم دون أن يكون له أي صلة قربى بالمسيح ويجعلونه خليفة له. وهذا الأخير لا يتمتع بأي صفة تؤهله لهذا المنصب، فيما هو الخليفة عندكم بالعكس من سلالة [العباس] عمّ محمد»(٧٣).

يبدو إذن كأن فريديريك أدرك أن الإسلام قد توصل عملياً إلى حلّ مسألة

العلاقة بين السلطتين الدنيوية والروحية. واستنتاجه أن دور الخليفة، سليل النبي، قد اقتصر على الوظيفة الدينية، يلتقي مع المغزى الذي استخلصناه من اللقاء الذي حدث في مكة بين الإمام زين العابدين وهشام بن عبد الملك. وكأن هذا الافتراض، الذي تلمسناه في رواية من أوائل القرن الثامن، قد تحقق فعلاً في القرن الثالث عشر. وقد لمس فريديريك فهْمَه للأمور حياً أمام عينيه، أي إلحاق السلطة الروحية بالسلطة الدنيوية. والطريقة التي استغل بها الظاهر بيبرس بعد ثلاثين عاماً شخصية الخليفة، من أجل تعظيم سلطته، تأتي في سياق هذا الواقع نفسه.

وانتهى الأمر بفريديريك، الأمبراطور المكفّر من طرف الكنيسة، بأن نظّم بنفسه عملية تتويجه الذاتي في كنيسة القيامة بالقدس متوجاً رأسه بتاج أورشليم المقدس. فهذا حدثٌ نفّذه أميرٌ مفصول عن الكنيسة وكان مسرحه أكبَر الأمكنة المسيحية قداسة وبدون وساطة الكنيسة، بدون أسقف وبدون قداس تتويج. وقد جرى الاحتفال يوم الأحد ١٨ آذار/ مارس عام ١٢٢٩، يوم استرجع فريديريك الثاني حق ملكية صادرة مباشرة عن الله وبدون واسطة الكنيسة.

هكذا إذن حمل فريديريك الثاني إلى الشرق «الملكية» الغربية. وإن سليل عائلة هُوهَنشْتَاوْفنْ المالكة كان مُتَرَجحاً بين النموذج القديم للأمبراطورية المسيحية (وفيها يجسد الأمبراطور المجد المزدوج للسمو والقداسة) وبين التجديد الذي جاءت به الملكية الدنيوية. وعبْر هذه الازدواجية قسّم الأمبراطور القضايا اللامادية قسمين، فترك للكنيسة قضايا الروح وخص الدولة بمجال العقل. فمقابل التراتبية الكنسية المسؤولة عن البركة الإلهية كانت هناك التراتبية الدنيوية والعقلية للتشريع. ولا بدّ أن يكون فريديريك في هذه النقطة قد استفاد من نقاشاته مع فخر الدين، أي أنه سعى إلى تكييف وظيفة التشريع اللاهوتي المتمثل في علماء الإسلام مع ثقافته الخاصة، ولتحقيق ذلك أسس جامعة نابولي لاجتذاب رجال دين بغية تكوينهم تكويناً متخصصاً في التشريع. وهكذا أنجب «توائم» مسيحيين لعلماء

المسلمين[٧٤].

ولم تكن بطبيعة الأمر مراجع فريديريك شرقية وحسب، بل استوحى أيضاً شخصية بوستنيانوس، أمبراطور التشريع، وأغسطس أمبراطور السلام. وهنا أذكر بهذا التقارب اللافت مع بعض البُنَى الإسلامية الخاصة بالسلطات القائمة على توزيع ثلاثي البعد يميز بين ثلاثة مفاهيم، هي الطبيعة والعقل والنفس. ففي المجال الأول تُمنح السلطة إلى الملك، وفي الثانية تُعطى السلطةُ الفكريةُ إلى العلماء تحت إشراف الدولة أو إلى رجال دين مختصين في التشريع، والأخيرة تذهب إلى الخليفة الإمام (أو إلى البابا). وبذلك نكون أمام ما حققه الظاهر بيبرس في القاهرة في حدود العام ١٢٦٠.

لكن تجربة فريديريك الأمبراطورية تتميّزُ عن الإسلام بمسارها الذاتي، وخصوصيتها المسيحية، في إطار التوتُّر بين عبادتين شرعيتين للألوهية، هما التشريع والأسرار الخفية للمقدسات. إن فلسفة الدولة والعدالة هذه تفسر كل عنف العلاقة الدامية بين الكنيسة والدولة. وكلاهما على صلة مباشرة بالله. وسيأتي الشاعر دانتي لاحقاً ليبحث عميقاً في التوتّر، في كتابه الملكية كما في مجمل مؤلفاته. وقد رأى هذا الشاعر الفلورنسي أنه إذا كان خلاص صاحب المقام التأملي يأتي على يد الكنيسة، فإن صاحب الفعل الدنيوي لا يمكنه أن يحقق ذاته إلا في ظل التشريع والدولة المقدسة[٧٥].

هوامش القسم الثاني

١ . توجد نقاشاته في الفتاوى التي نشرت برعاية الدولة السعودية بنشرة غنية في أكثر من عشرين جزءاً. انظر أيضاً رسائله وجدالاته التي جمعها ونشرها رشيد رضا في خمسة أجزاء في مجلدين بالقاهرة. رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) التلميذ السوري لمحمد عبده، وقد حاد عن أفق معلمه بتضييقه لمعنى السلف الذي كان محمد عبده قد وسعه ليشمل مسلمي المدينة الأوائل مع كبار مفكري السنة إلى الغزالي (الذي توفى سنة ١١١١). إضافة إلى ذلك حذره حيال الصوفية، ونفهم الاهتمام المتأخر نسبياً الذي أولاه لمواطنه ابن تيمية. وامتداداً لهذا الانخراط مع الحنبلي الدمشقي فإنه نفى نصاً كتبه في شبابه يشبه فيه المذهب الوهابي بالبدعة. وسيمدح في آخر حياته الوهابية نفسها قبل الانتصار النهائي لعبد العزيز ابن سعود، مؤسس المملكة العربية السعودية (سنة ١٩٣٢).

٢ . ابن تيمية، «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، القاهرة.

٣ . كانط، «ميتافيزيقا الأخلاق»، (الترجمة الفرنسية) ص ٢١٤ . Vrin، باريس ١٩٩٣ .

٤ . المصدر ذاته، ص ٢١٥ .

٥ . المصدر ذاته، ص ٢١٧ . وقد بين هيغل كيف أن صفاء من هذا النوع ينتهي إلى الإرهاب الثوري. انظر الفصل المعنون: «الحرية المطلقة والإرهاب» في: «فينومينولوجيا الروح». م. م ج II ، ص ١٣٠-١٤١ .

٦ . Hans Kelsen, **La théorie pure du droit**, traduit de l'allemand par Charles Eisenmann, LGDI Bruylant, Paris-Bruxelles, 1999.

٧ . انظر مادة «حدّ» في «الموسوعة الإسلامية»، م. م.

٨ . إنه المعنى الأول للفظ إسلام، المتوافق مع الفطرة الدينية؛ العودة إلى هذا المبدأ الأول جعل من الإسلام الدين نفسه.

٩ . تعبيران مأخوذان من آخر آية من سورة الفاتحة (الآية ٧). التأويل الذي يقدمه ابن تيمية

تقليدي وغير مجمع عليه، وهو يجعل اليهود أولئك «المغضوب عليهم»، ومن المسيحيين «الضالين».

١٠ . سأعود الى هذه المسألة في ما بعد.

١١ . Yehuda Halevi, le **Diwân**, p. 91-93, traduit par Arroche et J.G. Valensi, ed de l'Eclat, Montpellier, 1988.

١٢ . يعني النص العربي أن شيئاً كان يشغل باله ويقلقه.

١٣ . حسب السنّة، من غير المستحب لبس الحرير بالنسبة للرجال.

١٤ . رحلة ابن بطوطة، دار التراث، بيروت ١٩٦٨، ص٣٠-٣١.

١٥ . البوهيمي هذا معادل أوروبي لابن لادن عندنا.

١٦ . D.A.F. Sade, **Cahiers personnels**, p. 9-10, **Œuvres complètes**, XIII, J.J. Pauvert. Paris. 1966.

١٧ . بالنسبة للحنبلية، يمكن الرجوع إلى مقدمة الترجمة (الفرنسية)، طريق الله، ص٢٤-٣٠، سندباد، باريس، ١٩٨٥.

١٨ . كان مجادلاً قويا ضد علماء الدين المثقفين.

١٩ . سورة البقرة، الآية ١٦٥.

٢٠ . ترجم عن الفارسية، Ansâri, **Cris du cœur** سندباد، باريس ١٩٨٨.

٢١ . «الرد على المنطقيين»، بومباي، ١٩٤٩.

٢٢ . داوود البغدادي، «المحنة الوهبية في الرد على الوهابية»، يليه «أشد الجهاد في إبطال دعوة الاجتهاد»، ١٣٠٥هـ (١٨٨٧)، أعاد نشره في اسطنبول إخلاص فكسيندير، ١٩٨٦.

٢٣ . يستعمل الاسلاميون هذا التعبير للإحساس بالبراءة قبل الإقدام على التنفيذ.

٢٤ . المصدر ذاته، ص ٤٠-٤١.

٢٥ . مثل ظاهرية القرطبي ابن حزم (١٠٦٣-٩٩٤) وحنبلية المقدسي ابن قدامة (١٢٢٣-١١٤٧).

٢٦ . المصدر ذاته، ص ٤١-٤٤.

٢٧ . جاك بيرك، «لغات العرب اليوم»، ص ١٢٤، Gallimard، باريس ١٩٧٤.

٢٨ . E. R. Dodds, **les Grecs et l'irrationnel**, p. 267-273. Trad. de l'anglais par M. Gibson, Champs-Flammarion; Paris, 1979.

٢٩ . عبد الوهاب المؤدب «Art et transe» في **Esprit** رقم ٢٢٠، نيسان/ أبريل ١٩٩٦، ص٧٢-٧٩.

٣٠ . «Du point de départ et de son importance pour l'avenir des Anglo-Américains», dans Tocqueville **De la démocratie en Amérique**, tome I, GF - Flammarion , Paris, 1981.

٣١ . يلاحظ القارئ أنها المقاربة الحفرية نفسها التي يحاولها هذا الكتاب.

٣٢ . Tocqueville, op. cit. p. 97.

٣٣ . المصدر ذاته، ص ٩٩.

٣٤ . المصدر ذاته، ص ١٠١ .

٣٥ . سورة الأعراف، من الآية ١٩ .

٣٦ . القشيري، «لطائف الإشارات»، تحقيق إبرهيم بسيوني، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١ .

٣٧ . يجب التذكير بأن الحروب الصليبية سبقها ضياع صقلية (١٠٦٣) وسقوط طليطلة (١٠٨٥).

٣٨ . أحمد جبار، م.م ص٥٦ .

٣٩ . المصدر ذاته، م.م.

٤٠ . مَيي = مستنير، جي = حكم، والجمع بينهما يعطي الحكم المستنير.

٤١ . انتصار اليابان على روسيا سنة ١٩٠٥، نُظر إليه في مصر كإشارة لإمكان انتصار دولة من الشرق، وهو يطابق برنامج الوطنيين: النضال ضد الهيمنة الأوروبية وتبني حضارتها. انظر الكتاب الذي خصصه مصطفى كامل لليابان، الشمس المشرقة، القاهرة، ١٩٠٦ .

٤٢ . أعطى الطهطاوي لائحة منتقاة لقراءاته أثناء إقامته الباريسية في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز».

٤٣ . انظر الهامش٤٤ .

٤٤ . Simone Weil, «A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple Français» (1943), dans **Ecrits historiques et politiques**, p. 375, coll. «Espoir» fondée par Albert Camus, Gallimard, Paris, 1960.

٤٥ . المصدر ذاته، ص٣٧٧ .

٤٦ . Harold Bloom, **The Americain Relijion, The Emergence of the Post-christian Nation**, Simon et Schuster, New york, 1992.

٤٧ . Hobbes, **le Citoyen**, p. 275. GF. Flammarion, Paris, 1982.

٤٨ . المصدر ذاته، ص٣٣٥ .

٤٩ . المصدر ذاته، ص٣٣٧ .

٥٠ . Denis Diderot, **Encyclopédie**, tome VIII, Neuchâtel, 1765.

٥١ . Carl Schmitt, **Théologie politique**, traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Gallimard, Paris; 1988.

٥٢ . أدرج في هذه الملاحظة الدول التي كان مشرعها على وعي بالقطيعة التي يدخلها باستعماله للروح الدستورية الأوروبية، أفكر خاصة في الدولتين اللتين أسسهما كل من أتاتورك وبورقيبة.

٥٣ . الماوردي، «الأحكام السلطانية»، ص ٣٩-٤١، بيروت.

٥٤ . Carl Schmitt, op. cit, chap. I, «Définition de la Souveraineté», p. 15-26.

٥٥ . يجب التذكير بأنه من بين مؤلفي دستور الجمهورية الخامسة كان هناك فقهاء قانون كانوا منصتين لكارل شميت مثل روني كابيتال الذي كتب خاصة مقالاً بعنوان «الدولة الوطنية الاشتراكية» (١٩٣٨)، أعيد نشره في Ecletica، Schmittiana، السنة ١٧، بروكسيل، ١٩٩٠ .

٥٦ . سورة البقرة، الآية ٣٠.
٥٧ . علي عبد الرازق. م.م. ص٦٧ .
٥٨ . سورة ص ، الآية ٢٦.
٥٩ . حيث يتطابق لقب الخليفة مع الإمام.
٦٠ . جانب الكعبة الذي يواجه الشرق يسمى العراقي، والمواجه للشمال يسمى السوري، والمواجه للجنوب يسمى اليمني، والمواجه للغرب الحامل للحجر الأسود فإنه يدل في التقليد الباطني على يمين الله، والحاج الذي يتمكن من لمس الحجر وتقبيله فإنه يدل على ولائه لله.
٦١ . الذي ينتسب إلى النبي عن طريق ابنته فاطمة وابن عمها علي الذي يعترف به الشيعة كثالث إمام.
٦٢ . الفرزدق، «الديوان» ج II، ص١٧٨-١٨١ ، دار صادر، بيروت.
٦٣ . من أسرة المماليك الأولى سلاطينها من أصول تركية، هذه الأسرة أعطت خمسة وعشرين سلطانا (١٢٥٠-١٣٨٢).
٦٤ . يمكن الرجوع إلى الكتاب الجماعي «القاهرة» الذي نشره مازينود وستاديل، باريس ٢٠٠٠، وذلك لأخذ صورة عن القاهرة.
٦٥ . أعطت هذه الأسرة المملوكية الثانية ٢٤ سلطاناً (١٣٨٢-١٥١٧).
٦٦ . «ابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً». كانت الحواضر ذات أهمية تضاهي الحواضر الغربية التي زارها ابن خلدون (تونس، بجاية، تلمسان، فاس، غرناطة، إشبيلية).
٦٧ . Philip Mansel, **Constantipole, la ville que désirait le monde** (1453-1920), p. 21. 23, traduit de l'anglais par Paul Chemla, le Seuil, Paris, 1997.
٦٨ . المصدر ذاته، ص٥٧.
٦٩ . أستند في هذا التحليل إلى المونوغرافيا الرائعة التي خصصها إرنست كانتوروفيتش للإمبراطور فريديريك الثاني، الطبعة الأولى، ١٩٢٧، ترجمه إلى الفرنسية عن الألمانية ألبرت كوهن، غاليمار، باريس، ١٩٨٠. انظر خاصة الفصل الخامس حول «الحروب الصليبية» صفحات ١٧٣-١٨٦.
٧٠ . أسست الدولة الأيوبية من طرف صلاح الدين، وحكمت مصر (وسوريا) من ١١٧١ إلى ١٢٤٩.
٧١ . E. Kantorowicz, op. cit. p.181.
٧٢ . المصدر ذاته.
٧٣ . المصدر ذاته، ص١٨٢ .
٧٤ . المصدر ذاته، ص٢١٩ -٢٢٠.
٧٥ . المصدر ذاته، ص٢٤٠.

القسم الثالث

الأُصُولية في مواجهة الغَرْب

كان الإسلام يحتاج رجلاً من نوع الشاعر دانْتي، يتحلى بالجرأة الفكرية فيواكب بكتاباته الواقعَ السياسي كما تجلّى في الواقع التاريخي. وأنا أحلم بهذا العبقري، الذي لم يُعْط الإسلامُ مثْلَه حتى الآن، ولَوْ كانَ وُجد لكان شكّل قطباً مضاداً لابن تيمية. فهذا الأخير الذي عاصر تماما دانْتي، كان قد ألف كتابه «السياسة» في الفترة الزمنية نفسها التي خصصها دانتي لَتأليف كتابه عن «الملكية».

ولكم نحتاج حتى يومنا هذا إلى شخصية مشابهة لفريديريك الثاني الذي لم يجد حرجاً في تبنّي الثقافة الإسلامية السائدة التي كانت تنوّر عصره. ألم يَقْتَبس من أرض الإسلام، الغريبة عنه، أشكالاً سياسية وأفكاراً كان يعتبرها أكثرَ ملاءمة للطبيعة، ثم كيّفها مع شكل دولته؟ لكَم نتمنى أن تنهض شخصية من هذا النوع تُكيّفُ في عصرنا هذا الديموقراطية مع أرض الإسلام ثم تعمّمُها على مُجْمَل حضارته كما فعل فريديريك الثاني، عندما نقل إلى الغرْب في نهايات العصور الوسطى الملكيةَ الدنيويةَ (وإن كانت تعتمد الحق الإلهي). فكمال أتاتورك وبورقيبة، الزعيمان السياسيان المسلمان الأكثر «تغرّباً»، لم يتمكّنَا من التخلّص من النزعة الاستبدادية التي ورثَاها.

وباستمرارها تعرقلت عمليةُ الاقتباس عن أوروبا، إذ أفسدت المرجعيةَ الغربيةَ التي لم تقدم في لبوس جذّاب أصلاً. وبالعكس، كان التوق غير المجدي إلى الحريات العامة، كما إلى الرفاه الاجتماعي، سبباً لخيبات الأمل. وغذّت هاتان التجربتان بدورهما الرواسبَ السلبية المحفورة في الذاكرة السياسية كما في الثقافة، لأن الاقتباسَ غير المكتمل عن النموذج الغربي يشكّل فشلاً إضافياً لحقَ سلسلةَ حالات الفشل التي أحصيناها على امتداد ما استعرضناه سابقاً.

وحالات الفشل هذه تفتح الطريق أمام المعارضة. وإنه لمن السهل على كارهي الأجانب، المشنّعين، أن يفضحوا عيوبَ النموذج الغربي دون أن يفتحوا أعينهم على الانحراف الذي رافق تطبيقَه. كما أن المحرضين، أشباه المتعلّمين ينسون، بدعوتهم إلى العودة إلى تقاليدهم الخاصة، أن سبب فشل الديموقراطية هو الرجعية الاستبدادية التي كانت أساس التقليد الذي يدعون إلى استئنافه، لكنهم يتجاهلون هذا العائق، جاعلينَ من حقْبة الخلفاء الراشدين مثالاً أعْلَى لهم. وقد رأينا أنه غالباً ما جرت محاولات لإعادة إحياء هذه اليوتوبيا الموصولة بحقبة المدينة. ففي العصر الحديث على الأقل، شكلت هذه اليوتوبيا أساساً للدعوة الوهابية وفعْلَ إيمان الأصوليين من سلفيي القرن التاسع عشر المذكورين آنفاً، ثم كانت في صلب النظام الذي فَبْركَهُ الأصوليون ابتداء من الأعوام ١٩٢٠-١٩٣٠، مع بروز حركة الإخوان المسلمين. وبالرغم من بعض الفروقات يبقى بين هذه النزعات كلها قاسمٌ مشترك، هو ما يلاحَظُ في إجماعهم على العودة إلى ابن تيمية حتى وإن تفاوتت درجاتُ اتِّباعهم هذا العالم الحنبلي.

لكنّ هناك فرقاً مهماً جداً يميز هذه النزعات، وهو نوع علاقتها بالغرب الذي لم يكن في الحسبان عند نشوء الوهّابية. فهذه الحركة تأسست في القرن الثامن عشر، قبل النجاح الغربي وقبل غزو الأمبريالية البورجوازية للعالم. أضفْ أنّ مهْدَ الوهابية لم يواجه أيّ اعتداء استعماري بل تلقّى ضربة عسكرية داخلية من والي مصر والعثمانيين. كشفت الوهابية، كعقيدة، عن عنفها في

الجدل، وعن إلزامية قراراتها داخل الحقل المفهومي للإسلام. وقد تجلّت حصريتها هذه عبر الموقف النظري المتشدد جداً إزاء أهل الكتاب، يهوداً ونصارى. لكن هذا الشعور العدائي للمسيحيين لم تتوافر له الظروف السياسية التي كان يمكن أن تحوّله عداءً للغرب. إن الرعاية الانكليزية لقيام الدولة الوهابية، ثم وصول الأميركيين المبكّر بسبب النفط، قد متّنا من جهة أخرى أواصرَ التحالف مع الغرب. وهو التحالف الذي سيتعزز مع انتصار القومية العربية في مواجهة أوروبا ثم خصوصاً في مواجهة أميركا (في الخمسينات وحتى هزيمة حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧). في هذا الإطار العدائي، ما كان من الأميركيين إلاّ أن شجعوا، وبالاعتماد دائماً على السعوديين، المدَّ الإسلامي على المدّ العربيّ. والأميركيون أنفسهم كانوا يتمثلون بهذا التاريخ حين ساعدوا في الثمانينات على تنظيم المقاومة الإسلامية في أفغانستان، لكنهم لم ينتبهوا إلى أنهم كانوا يغذّون الأفعى التي سترتدّ عليهم لتعرز أنيابها وتنفثَ سُمَّها في قلب الرموز التي تجسّد عظمتَهُم المالية والعسكرية.

لكن دعُونا لا نستبقُ الأمورَ ولْنَعُدْ إلى موضوعنا فنُلقي نظرةً على سلفيي القرن التاسع عشر وبالتحديد على معلِّمي هذه المدرسة الفكرية، الأفغاني وتلميذه محمد عبده. كان الرجلان معارضين سياسياً للهيمنة الأوروبية (كما تجلّت في السيطرة الاستعمارية). لكنهما كانا بخصوص الناحية الفكرية مفتونين كلياً بالثقافة الغربية وخاضا معركتَهُما ضد الاستبداد المحلّي انطلاقا من المقولات السياسية الموروثة من عصر الأنوار (مثل مقُولتي النظام البرلماني وحرية التعبير). وقد قام مشروعُهما الحضاري على استعادة الأمجاد عبر التوفيق ما بين الإسهامات الغربية والإخلاص للتراث. أما في نظْرتهما إلى علوم الدين فقد سعَيَا للعثور في القرآن نفسه على عناصر الديانة العقلَانية، التي نظّر لها الفيلسوف الوضعي أوغست كونْت. وقد وجدتُ من الضروري التذكيرَ بذلك دعماً لما أحاول تبْيانَه.

والواقع أن الأمر استغرق حتى العشرينات والثلاثينات كي يظهر التيار

المعادي للغرب. هناك مؤشر ذو زمنين يبيّن الانزلاق من الإعجاب بأوروبا إلى رفضها. فالشيخ رشيد رضا (١٨٦٥- ١٩٣٥) الشامي الأصل (من طرابلس)، تلميذ محمد عبده ووريثه الروحي، غيّر في آخر حياته رأيه في الوهّابيين بعدما كان قد اعتبرهم في إحدى مقالات الشباب أصحاب بدعة. وقد كانت له الجرأة كي يعْدل عن موقفه عبر تقريظه لهم حتى قبل أن ينتصروا في الجزيرة (في عام ١٩٣٢) [١]، معتبراً أتباع ابن عبد الوهاب ممثلي السنة بعدما كان رأى فيهم أصحاب عقيدة منحرفة. غير أن هذا التراجع يكشف عن تطور لدى رشيد رضا في اتجاه موقف أكثر تحفظاً، بعيد عما حققه معلمه محمد عبده من اختراقات، خصوصاً في ما يتعلق بالأخذ عن الغرب. فهو من جهته شدد مجدداً على أن من واجب المسلم أن يقاوم تأثير الغرب الأخلاقي عليه وأن يواجهه بموقف أخلاقي يبنيه انطلاقاً من جذوره الخاصة. هذه الثغرة هي التي سيتوسع فيها في مرحلة ثانية حسن البنا (١٩٠٦- ١٩٤٩)، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، الذي كان قد التحق في شبابه بالندوة التي عُقدت حول رشيد رضا، لدرجة أن البنا حاول أن يستمر في إصدار مجلة معلمه «المنار» بعد وفاته. ويبدو من المؤكد أن رشيد رضا كان سيوافق على برنامج الإخوان السياسي (نظراً إلى تطور عقيدته)، لكنه كان بالتأكيد تنصل من الطريقة العنيفة وغير الشرعية التي ذهب في اتجاهها الإخْوان حين لجأوا إلى العمل السري والاغتيالات السياسية [٢].

ولكي يطبق البنّا نظامه الأخلاقي الجديد، دعَا في البرنامج الذي وضعه إلى التخلّي عن كل أشكال التغرب في التعليم، وطالب بأن تُلْحَقَ المدارسُ الابتدائية بالمساجد، كما رفض اعتماد أشكال المؤسسات الأوروبية في الحقل السياسي، رافضاً العمل الحزبي، ومتمنياً أن يكون الموظفون من ذوي الإعداد الديني. وقد وصل به الأمر، مع انتهاء الحرب العالمية الثانية، إلى حد التأكيد أن أمة الغرب هي في حالة سقوط وأنه يرى فيها اختلاجات الاحتضار وأن مسيرة التاريخ تقود إلى زوال الهيمنة الغربية، التي سيتحقق بعدها انتصارُ الإسلام. في هذا المعنى كتب:

«ها هو ذا الغربُ يظلم ويجول ويطغى ويحارب ويتخبّط فلم يبق إلاّ أن تمتدّ يدٌ شرقية قوية يظللها لواءُ الله وتخفق رأسها راية القرآن ويمدها جند الإيمان القوي المتين فإذا بالدنيا مسلمة هانئة»(٣).

ربما كان بالإمكان اعتبار هذا النص، الذي كتب في عام ١٩٤٦، تعبيراً عن موقف إزاء السقوط المعنوي الذي شهدته أوروبا بعد الكارثة النازية. غير أن هذا التفسير يبدو تافهاً عندما ينبئنا التاريخ بأن الإخوان المسلمين قد أقاموا علاقات مع قوات المحْوَر. وفي هذا النص المذكور لا يمكن أن نرى، في أسوأ الأحوال، سوى نموذج من الهذيان المعادي للغرب وفي أفضل الأحوال مجرد أُمنية ذات صياغة بلاغية ومدلول أخروي لا تأخذ موازين القوى في الاعتبار. ذاك أن الأمر يتطلب تدخُّل قوىً خارقة وانقلاباً كانقلاب يوم القيامة كي تجد أمنية البنّا طريقها إلى التحقق. وما كان يجهله داعيتُنا هو أن الغرب لم يكن مطْواعاً وأنه انقسم وأنه أنجب قوى معارضة كان من آثار تصدّيها سقوطُ ملايين القتلى. ففي وجه بربرية مُطْلقة لا سابق لها تحكمت بأحد شعوبها الأكثر تقدماً، في وجه أولئك الذّين تسببوا بالكارثة، نهضت طاقات أخرى قاومت هذه البربرية وانتصرت عليها.

كان بإمكاني أن أعزوَ أحاديث البنّا إلى الغرور والبطلان وإلى الضعف المنطقي والمفهومي لو لم تشكّل محْوراً لنشر الكراهية التي بَدا، في ١١ أيلول/ سبتمبر، أنها كفيلة بدفع الجريمة إلى ذروتها. ففي نص البنّا يمكن تبيّن رحم المعاداة للغرب الذي يجري التعبير عنه عبر خطاب بدائي يفرض إقتناعاته كأنّها من المسلّمات. لقد بيّنا من قبلُ كمْ كان طرح ابن عبد الوهاب، ابن القرن الثامن عشر، هزيلاً بالمقارنة مع معلِّميه في القرون الوسطى. وها نحن مع هذا النص، الذي كتب في عام ١٩٤٦، إزاء طرح أكثر هزالة، حيث البؤس الفكري يتجذر ولجته تبدو بلا قرار. إن تعميم الخطاب السطحي يبدو مؤشّراً إلى البُؤْس الذي ينمّ عن أحد أعراض داء الإسلام. ويجد القارئ نفسَه، مع هذا الاستشهاد، إزاء نموذج مثير للشفقة من الطروحات الساذجة التي تلقفتْها الآذان المتلهفة لأشباه المتعلّمين الذين يتأكّلون حقْداً.

وقد ظهر مفكرون آخرون، أقل فظاظة من النزعة نفسها، فصّلُوا الدقائق المنطقية لهذه الشروح عبر عملية تحريف وانتهاك للمفاهيم. هذا ما فعله الباكستاني أبو علي المودودي (١٩٠٣- ١٩٧٩)، وبدرجة أقل تلميذه المصري سيد قطب (١٩٢٩ - ١٩٦٦). وهما صوتان كان لهما صدى بالغ في الأوساط الأصولية الحالية التي اعتمدت الإرهاب وسيلة من وسائلها. إلا أن هناك فرقاً كبيراً يميز بين هذين الرجلين. فالأول ظل مسالماً ولم يدعُ إلى القتال حتى وإن كانت كتاباتُه توحي به، فيما الآخر من القائلين بإحْياء الجهاد واللجوء إلى العنف من أجل تحقيق الغايات.

يضع المودودي نظاماً سياسياً متماسكاً هو وليد عملية تحريف كاملة. جاء في القرآن: «إن الحكمُ إلا لله»[٤] (سورة يوسف، الآية ٤٠). فمصدر الحكم هو من جذرَ «ح ك م» الذي يعني القضاء وإصدار الأحكام، والحكم بين فريقين والتميّز بالعلم (الطب، الفلسفة) والاتصاف بالحكمة والحذر والرأي السديد. إذن، تعني كلمة «حُكْم» السلطةَ والسيادةَ والنفوذَ والرأيَ والأمرَ والقيادةَ والحكمةَ والمعرفةَ والعلمَ والقوةَ والحزمَ والقضاءَ والنظامَ. ومعظم مترجمي القرآن، سواء إلى الفرنسية أم إلى الإنكليزية، ترجموا كلمة

«حُكْم» بمعنى إصدار الأحكام jugement أو السلطة pouvoir (٥). والبعض الآخر رأى فيها معنى القيادة أو القرار. أما التفاسير القديمة فلا تتوقف كثيراً عند هذه الجملة الواردة في آية يتضح من مضمونها أنها موجَّهَة إلى المشركين:

«مَا تَعْبُدونَ مِنْ دونه إلاّ أسْمَاءً سَمَّيْتُموهَا أنْتُمْ وآباؤكم مَا أنْزَلَ الله بهَا مِنْ سُلْطَان، إن الحُكْمُ إلاّ لله، أمرَ ألاّ تعبدُوا إلاّ إياه» (سورة يوسف، الآية ٤٠)(٦).

فالمفسرون القدماء لم يغفلوا قطّ عن التذكير بأن هذه الآية إنما أُنزِلَتْ للتعبير عن عجْز الأوثان التي كان المشركون يعبدونها إلى جانب الله. وكان المشركون يطلقون على الأصنام التي يعبدونها أسماء لا تمَتّ إلى الواقع بأي صلة. وبالإجمال فإن الأمر تعلق بنقد موجه إلى العقيدة التي تعطي قوة الفعل إلى الإسم. وفي هذا السياق (الذي يربط مسألة فقهية بامتداداتها اللغوية والجمالية) يمكن تفسير كلمة «حُكْم» بكلمات أخرى تدور في أفق معنى «الأمر» الإلهي، وبمعنى «التكليف» الناتج عن تطبيقه(٧). والحال أن المودودي كان الوحيدَ الذي فسّر كلمة «حُكْم» بمعنى «السلطان» كما ورد في ترجمته الإنكليزية لها: (٨) «Sovereignty belongs to none but Allah». وبهذا التحريف التفسيري نقل المودودي، بنسبته السلطان إلى الله(٩)، مجمل الحقل السياسي إلى الحيز الإلهي، ليخوض الحرب على جميع الأنظمة السياسية انطلاقاً من هذا التسويغ القرآني. فلا شرعيةَ إلا بالله، وهي لا يمكن أن تتمثل في غالبية ديموقراطية منتخبة ولا عَبْر الأعراف الوطنية في استفتاء الشعوب، ولا في اتّفاق إجماعي حول عَقْد ما، ولا في تسليط طبقة أو حزب. فكيف لها أن تكون في أرستقراطية أو جمهورية علمانية أو في ملكية دنيوية أو ذات حق إلهي، أو حتى في ديكتاتورية مطبوعة على الاستبداد؟ (وهذه الأخيرة هي الشكل السياسي الأكثر ملاءمة لتفسير المودودي)(١٠). فلا أساس للشرعية إلاّ بالله في هذه السلطة العلوية التي تتجاوز طموحات البشر ومطامع الأحزاب. والحقوق الإنسانية التي تنهض

عليها المجتمعات لا تكتسب كفايتها إلا إذا كانت خاضعة لشريعة الله. أما سيد قطب، تلميذ المودودي، فإنه يشتق من جذر «حَكَم» كلمة جديدة في عملية تصريف لغوية للمفاهيم المجردة كي يكون للكلمة وقع يليق بشرف المفهوم، وهي «الحكمية»، التي أضيفت إلى سائر صفات الله.

كما يجب أن يعاد إلى الدين مركزه المحوري. كان الإسلام نفسه، وبتأثير من تطبيق العلمنة في الغرب، قد همّش المبادئ الدينية ونزع إلى إضفاء الطابع الخصوصي على ممارسة الشعائر معتبراً إياها نوعاً من التقوى الفردية. وبغية إعادة الاعتبار إلى سلطة الدين المطلقة في المجتمع البشري صاغ المودودي ثنائية هي بمثابة محرك لهذا التجديد. فتمام النظام الدنيوي يكون بإعادة تركيب الرابط الذي لا ينفصم بين الربوبية، وهي سلطان الله، وبين العبودية، وهي تكريس الإنسان نفسه لله وحده دون غيره. إن الربوبية (أو السلطان) لا ترجع إلاّ إلى الله وحده؛ وعندما حصَر المودودي معنى الإنسان في العبودية لم يترك من المفهوم المركّب للعبد إلاّ معاني الاستعباد والخضوع والامتثال والانقياد. على هذا النحو كتب:

«إن شريعة الله، بالنسبة إلى الدنيا والكون، الإطارَ الوحيدَ الذي يمكن الإنسان أن يعيش فيه. ومن ثم عليه أن يخضع لها... فمن مصلحة الإنسان أن يمتثل للمشروع الإلهي. فالله هو السلطة الشرعية الوحيدة وهو المصدر الوحيد للشريعة، فهو المشرّع. والإنسان مدين بالطاعة له وحده، وبما أنه خُلق حُراً ومسؤولاً فهو مسؤولٌ أمام الله. فإذا رغب الإنسان في أن يكون واقعياً فعليه اختيار الخضوع للسلطة الوحيدة التي تمارس حُكْماً حقيقياً، أي لله. أما الزعماء السياسيون والملوك الملائكة أو الأرواح والأحبار أو الكهنة فإنهم لا يستطيعون مطلقاً أن يمارسوا سلطة شرعية من عندهم»(١١).

هكذا تنهض سيطرة الدين التامة على المجتمع والبشر، وتتأكد قطعياً لاشرعيةُ الديموقراطية والسلطة المدنية والعلمنة والدولة - الأمة وجميع إسهامات الغرب الحديث. ذاك هو البرنامج. فهل من الضروري تأكيد أن المودودي قد شدّد على أن تتم هذه الثورة بالوسائل السلمية، عبر الإقناع

والحوار القائم على احترام المؤمنين من الديانتين السماويتين الأخريين؟ إن هذا الإيضاح يفقد قيمته قياساً إلى العنف الذي لجأ إليه معتنقو هذه العقيدة. أضف أن المودودي، في الحوار الذي دعا إليه، لم يترك أي دور للمعتقدات غير القائمة على أساس توحيدي. فهو لا يعترف حتى بصفة المحاورين للبوديين المنتشرين في محيطه المباشر، في حين يُفترَضُ في المواطن الباكستاني أن يرى في أولئك الذين يؤمنون بعقيدة بُودا أنهم يشكلون «الآخر» داخل محيطه الثقافي.

وبالتالي، هل يمكن في نظام كلياني بهذا الشكل إفساح المجال أمام الآخر؟ وهل يمكن اكتشاف حقيقة العالم والتعاطي مع اللاتجانس والتنوع اللذين يطبعان ما فيه من تمايز بارز عندما تُقْصَرَ الديانةُ على نمط حياة مطلق وكامل؟ أم هل يحتفظ حتى بأنسجة الانفعال والإحساس للتمتع بالقدرة على المحبة وعلى التجاوب مع الجمالات الموروثة عن الشعوب الإسلامية المتعددة عبر تنوع إسهاماتها التاريخية؟ وكيف يمكن التنعم بالماضي والحاضر عندما يستخلص أن الإسلام الوحيد الذي انطبق على حكم الله هو إسلام المدينة المنوّرة والخلفاء الراشدين الأربعة؟ في خضم هذه المركزية الإلهية المهووسة والمطلقة التي لم يسبق أن نُظّر لها في سُنّة الإسلام بهذه الطريقة الجذرية، يتحول العالم مقبرة. فإذا كان المودودي يأخذ على الغرب موت الله، فإن بالإمكان اتهامه هو بأنه أسّس لموت الإنسان. إن نظامه الهذياني يُبدع كليانية لا أساس واقعي لها، تثير أتباعه وتحرضهم على نشر الموت والدمار في كل القارات. هذا هو استلاب الحياة والعدمية اللذان يفضي إليهما المنطق التّنظيري عندما لا يكون خاضعاً لرقابة المنطق العملي. ويبقى أن هذا الحكم، الذي أطلقه على هذا النتاج الفكري، في جوهر الانتقادات التي وجهتْها إلى المودودي (بعد ثماني سنوات على وفاته) مريدتُه الأقربُ والأجلّ إليه، مريم جميلة، اليهودية الأميركية التي اعتنقت الإسلام على يده[١٢].

فهذه الرؤية الجذرية والمرعبة، التي تؤسس لمحْو كلّ فكر، وتجعل

العالَم مثل صحراء تعرضت لانفجار ذرّي تطالعنا مشاهدُها الموحشةُ حيثما نلقي نظرة في الصفحات التي دبجها سيد قطب. فكل ما في تاريخ البشرية وفي حاضرها متهاو، وكل فكر، وكل تصور، هو من التقصير بحيث يستحق التدمير، إذ يجب القضاء على كل شيء باستثناء كلام الله. فبالكلمة التي تجسدت في القرآن سيشهد العالم «تحرير الإنسان» لا، بل حتى «ولادتَه الحقيقية». فالإنسان، بخضوعه للعبودية التي تدعو إليها الربوبية، وبوضع نفسه في خدمة «حُكْم الله»، سوف يتحرّر من جميع أشكال الاستعباد الحديثة، من استعباد الآلة إلى استعباد الإنسان للإنسان. هذا موجز عن خلاصة أحد كتب سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، الذي تقرأ كتبَه آلافُ العيون النهمة الحالمة بالتحرر الموعود، الذي يحوّل الإنسان «ميتاً - حياً» على هذه الأرض المحروقة(١٣).

ومن ربْط هذه النظرية بالمذهب الوهابي، تشكلت الأصولية الأكثر شؤماً ومنه أصبح معتنقوها يتكاثرون في كل زاوية وخلاء على وجه الأرض. وقد مرت عملية الاقتران هذه بمرحلتين رئيسيتين. لقد ذكرنا من قبل أن الأصولية تزدهر على أنقاض التجارب الفاشلة. ويجب أن نضيف، إلى صفحات قائمة التجارب الفاشلة تلك، انهيارَ مشروع القومية العربية في صيغتها الناصرية نتيجة نكسة حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧، التي على إثرها انفتحت أبواب الجزيرة العربية أمام أشباه المتعلمين من خريجي الأزهر، الذين هاجروا إليها بكثافة سعياً وراء الكسب المادي. ففي هذه الرحلات المكوكية ما بين ضفتي البحر الأحمر تمّ في السبعينات إقامة الصلة العَمَلية بين الأصولية والوهابية. لكن الأمر استغرق حتى أوائل الثمانينات كي تتحقق عملية الربط الثانية، الأكثر خطورة من جهة أخرى، لكونها تمّت على الأرض التي شهدت حرب أفغانستان، وفي باكستان، البلد نفسه الذي نشر فيه المودودي عقيدته بين قومه وبلغتهم. ومن هذا الربط المزدوج نشأ حكمُ «طالبان» في أفغانستان وتشكّل تنظيم «القاعدة»، بزعامة الوهابي أسامة بن لادن ومساعده الأصولي المصري أيمن الظواهري.

لنبدأ بعملية الربط الأولى وما أثارته من انعكاسات في مصر. ففي أوائل السبعينات، وبغية محاربة اليسار، فضّل السادات أن يعيد الشرعية إلى الأصوليين الذين كان عبد الناصر قد قضى عليهم سياسياً إن لم يكن جسدياً. وقد ولّدت إعادة الشرعية إلى الأصولية المترافقة مع ازدياد مريديها وضعاً متفجراً. وفي الوقت نفسه واكب تعميمُ التعليم النموَّ الديموغرافي المتصاعد، فإذا بعدد الجامعيين المتخرجين يتزايد على حساب المستوى التعليمي المتراجع، كما تضخم بدوره حكْمُ أشباه المتعلمين. وكان من شأن المرتّبات الضئيلة أن دفعت أشباه الجامعيين إلى السفر إلى الجزيرة العربية. وفي هذا السياق السياسي والاجتماعي خضعت مصر لعملية أسلمة متجددة ناشطة رافقت سياسة «الانفتاح» على الغرب، وهي الطريقة الفضلى لتصفية اقتصاد الدولة الموروث عن الناصرية.

وقد قامت مع الاندماج في السوق العالمية حالة تحالف مع الولايات المتحدة، مؤسسة لحالة تماسك إقليمي بفعل تلاقي الرؤيتين المصرية والسعودية. وكان لهذا الاتفاق الجيوسياسي امتداداته الإيديولوجية. ذلك أن مصر تقربت من النموذج الوهابي مخاطرة بالانحراف عن تراثها المنفتح على

الغرب، وهو الذي كان ماثلاً في التجربة الأدبية التي تعرضت للتهميش بفعل تراجع عدد القراء إزاء تنامي جمهور التلفزيون. وهذا من نتائج أمْركَة العالم. فانتصار هذه الشاشة الضوئية، صندوق الفرجة الجديد، أقصى الإبداع السينمائي والأدبي إلى موقع ثانوي بعدما كانا محوري الأوربة. وكان المفروض إما التكيف وإما الفناء. فعرفت المقاومة، وخصوصاً الأدبية منها، كيف توفّر لنفسها ظروف الصمود في الظل، حيث لم تنعدم الأعمال التجريبية. لكن العدد الأكبر ظل متعلقاً بالصورة التلفزيونية كما في سائر أنحاء العالم أساساً، إلا في أرض الإسلام. إذ، بفعل تنافر نمط حياة أولئك الذين يصوّرهم التلفزيون، بدَا التحوّل صارخاً ولم يلامس سوى سطح الأمور. ولا حاجة هنا إلى التعمق أو حتى إلى مجرد التفكير لتبيّن صحة هذه المسلّمة.

لن أتوقف كثيراً عند بروز الظاهرة الأصولية وتجذّرها في المجتمع، والتي وصفها في حينه جيل كيبل[١٤]. ولن أذكّر بخُطَب أئمة المساجد الهستيرية اللاّهبة، وقد كانوا يبتهجون بتزيين كلامهم المعادي للغرب بتنميق مستوحى من جذور اللغة التي يتكلمون بها. المهم أن أصداء هذا العداء للغرب راحت تتردد بين جدران البلد في آلاف المساجد، في وقت كان رجال السياسة يراهنون على التحالف مع الغرب الذي جعل من مصر (وخصوصاً من جيشها) نموذجاً لهذا الشكل الجديد من المحميات التي ترعاها أميركا. فلقد سار تجدُّد أسلمة المجتمع والتحالف مع أميركا على قدم وساق ليشكّلا مفارقة أخرى أسميها المفارقة المصرية. وبقدر ما كان المجتمع يتأمْرك (عبر السّياسات الاستهلاكية والإعلامية) كان السعيُ إلى الخصوصية يتعمق.

وقد اتخذت هذه الظاهرة شعاراً لَهَا الاستعراض المخادع، الذي مثّلت فصولَه المصارفُ الإسلامية عندما اعتمدت التوظيف المالي وفقاً للشريعة الإسلامية التي تحظر تقاضي الفوائد على أنها ربا. لن أشدّد على حالات الإفلاس، التي أدت بهذه المصارف إلى تعليق نشاطها، ولن أتحدث عن

التفاصيل التقنية التي تتحايل لتصوير الفائدة المصرفية كسْباً شرعياً. كان هدفُ هذه المؤسسات تلبية الحاجة الإيديولوجية، إذ أمّنت إضفاء الطابع الإسلامي على المشاركة في السوق المالية. غير أن هذا النوع من الخداع يبدو وهمياً، فهو لا ينطلي على الإنسان الفطن الذي يعرف أن ثروات الوهابيين الهائلة قد استُثْمرت في المراكز المالية الكبرى ووفقاً لقوانين البورصة التي لم تبدل سياستها خضوعاً لتعاليم الإسلام. لكن الهدف من موضة المصارف الإسلامية كان التعبير عن هذه العلاقة المفصلية بين مصر والسعودية، بين أصولية بلاد النيل (وارثة الحركة التي نشأت في العشرينات) وبين وهّابية الجزيرة العربية. كانت إذن طريقة لإسْباغ طلاء إسلامي على الأموال التي جناها المهاجرون المصريون في السعودية.

وهل هناك حاجة إلى التذكير بانتقال الأصوليين من القول إلى الفعل مع ظهور الإرهاب في أوائل الثمانينات وكان من أبرز ضحاياه أنور السادات نفسه، الذي كان وراء عودة هذه الراديكالية السياسية إلى الشارع المصري؟ وأعيد إلى الذاكرة أن وراء هذا الاغتيال السياسي[١٥] يرتسم شبح الدكتور أيمن الظواهري، الذي سيجد القارئ أنه كان اليد اليمنى لأسامة بن لادن خلال عملية الربط الثانية بين الأصولية والوهابية، تلك التي وظّفت الساحة الأفغانية كتوطئة لاعتداءات ١١ أيلول/ سبتمبر عام ٢٠٠١. وهل من الضروري تذكر الحرب الشعواء التي خاضتها الدولة المصرية ضد الأصولية الإرهابية التي تثقل ضميرها لائحة طويلة من الضحايا التي أعدمت أو رميت بالتكفير، ومنها رجالات السياسة وشخصيات تنتمي إلى الوسط الفكري أو إلى المجتمع المدني، وقد عوقبوا لأنهم ظلوا أمينين على ما تبقى من القيم التي نشرتها الحداثة الغربية؟ وفي هذه الحرب كاد الرئيس المصري حسني مبارك أن يلحق بسلفه في محاولة الاغتيال التي استهدفته في أديس أبابا (في تموز/ يوليو عام ١٩٩٥).

غير أنني أودّ بنوع خاص أن ألقي الضوءَ على الانعكاسات، في المجال الحضاري، التي تنتج عن هذا المسار السياسي المُحْتكم إلى العنف. ذلك أنه

ترك بصمات غيّرت وجه المجتمع. فحتى وإن لم يكن الأصوليون قد انتصروا سياسياً إلاّ أن إيديولوجيتهم قد طبعت مجمل أفراد المجتمع. فهناك جزء من مبادئهم قد اعتمدها الإسلام الرسمي، إذ في حرب الكلمات رأت الدولة أنه يجب أن تنتزع من الأصوليين الحجة القائلة بعدم تطبيقها المعايير الإسلامية في المجتمع. ولإفراغ هذه الحجة من محتواها قررت الدولة أن تمنح «الأزهر» صلاحية الحكومة الروحية في المجتمع شرط أن يكون قادراً على تحجيم الإسلام السياسي. وبعد هذا الاتفاق الضمني بدأ المجتمع يتحوّل شيئاً فشيئاً، إذ طُمست جميعُ معالم الحداثة الأوروبية لمصلحة إعادة إنتاج الرموز الإسلامية (متكيفة مع مشهد مديني غارق في الأمْركَة)، وأكثر المظاهر جلاء وإثارة للجدل هو تحجب المرأة. فحتى النساء الأكثر تغرباً، مع بعض الاستثناءات النادرة، امتثلن لهذه العودة إلى الأصول، فيما ابتكرت الأنيقات منهن تسريحات مناسبة، فرُحْن يجْمَعْن شعرهن ويبقينه مستوراً. وقد مُحيَ ذكرُ هدى شعراوي، المنافحة عن حقوق المرأة، كما هُدم منزلها الجميلَ ذو الطراز المملوكي حيث كانت تقيم، والأرض التي فرّغت بعد تدميره أصبحت موقفاً للباصات السياحية التي تزور المتحف الفرعوني.

ونحن نشهد أكثر من ذلك انتشار مجتمع متديّن، يتحقق فيه على الأرض قيام جماعة بشرية تخضع لما رآه وابتدعه (في زمن آخر!) قديس سَافْوَا دُوسَال حين أوصى بـ «التوفيق بين التدين وبين قدرات الأشخاص وأعمالهم وواجباتهم (...). ويقول أرسطو «إن النحلة تمتص عسَلها من الأزهار دون أن تؤثر فيها» وتتركها سليمة ونضرة كما وجدتها. لكن التقوى الحقيقية تأتي بما هو أفضل، إذ أنها لا تفسد أي نوع من المواهب ولا الأعمال وحسب، بل إنها بالعكس تزينها وتجمّلها»(١٦).

وهكذا يصبح بإمكانك، بواسطة تدينك، أن تساهم في تأسيس مجتمع خاضع للفضيلة الإسلامية، محافظاً في الوقت نفسه على مهنتك ونشاطاتك الاقتصادية، كما أن سلوك التّقوى لا يمنعك من المشاركة في السوق الاستهلاكية ولا من النجاح في الأعمال التي توفرها السوق.

وتتم إعادة تربية المجتمع عبر المواعظ والتوجيه المتلفز، ومن نجومه المميزين الشيخ الشعراوي، الذي كان له جمهور شعبي عريض وتأثير حتى في نفوس المحدثين والمتنورين الذي اعتقدوا أنهم يكتشفون خفايا الإسلام عبر هذا التعليم الظلامي الذي نشره هذا الشيخ في عملية مسخ إضافية ينتصر فيها أشباه المتعلمين المتجرئين حتى في إظهار حقدهم. فالالتباس يبلغ ذروته، وانعدام المقاييس يشل العقل، والجمهور يؤخذ بالخزعبلات ويتأثر بأعمال القياس الملائمة للعقلية التوفيقية التي يبثها الشيخ. وهي التي ترى أن القرآن بشّر بكل المخترعات العلمية خاصة في عصرنا هذا مرفقاً كلامه برشاش اللعاب، وهو يتكلم بحركات تفخيمية. إنّه مربّي الفقراء الذي يلعب دوره بشكل مسرحي ويجري تقبّلهُ بالرغم (أو بسبب) طريقته البدائية في التعبير. وهذا الشكل التوفيقي الجديد، الذي يتحمس له، يحاول أن يجد في الرسالة القرآنية مؤشرات الى الاختراعات التي حققها التطور التقني، من الكهرباء إلى الذرة، كما لو أن جماهير المسلمين تجدُ في هذه التّحايلات ذريعةً أخرى كي تصدّق أصالة كتابها الزاخر بالعلم الكلي، الذي اسْتَبق اختراعات غيرت حياةَ البشَر على وَجه الأرض. وكأنما الشيخ يستقطر بمعنى ما تعزيةً عن كونهم أقصوا من الاختراعات التي حقّقها هؤلاء الأجانب الغربيّون المحقود عليهم. وكأن هذا الاستباق الربّاني يزيل عنهم عقدة الذنب، ويضع شعور الحقد جانباً فيساعدهم في التمتع بالخيرات المادية في مجتمع ما بعد الصناعي، مغذياً لديهم الوهم بأنهم هم الذين بشروا بها، إنْ لم يكونوا المخترعين الفعليين لها. فلنرَ وفق أي خيْط سحْريّ بات يعمل اعتناقُ ديانة يمجّد دعاتُها البعْدَ العقلانيَّ فيها، الذي يحررها من الوَهْم والخرافة حتى يدرجها في مسيرة التاريخ. وهذا الادعاء، المشترك أساسا بين المزهوين من ورثة الديانات التوحيدية الثلاث، يبلغ ذروة الإفراط لدى الأصوليين من نوع سيد قطب[١٧]. لكن أياً منهم لا يدرك أنه مع أفكار من هذا النوع، مصطنعة على عَجَل، سيجد أنّه هو نفسه من صانعي الأوهام.

إن أصحاب الدعوات، وحتى الصحافيين «العلمانيين» من كُتّاب الافتتاحيات، يضيئون الكوارث التي تحل بمجتمعاتهم استناداً إلى خلفية شعور غريزي من الكراهية للأجانب. فهم على هذا النحو يتخيلون مؤامرة أعدّها الآخر المصنّف في خانة العدو، ويعزون أخطاء الجماعة وانحرافات الأفراد إلى الأجنبي المؤذي الشرّير. فهل هناك طريقة أفضل من رفع المسؤولية عن المواطن بعدما استراح من شعوره بالذنب؟ إن المصيبة التي تلاحق المسلمَ مصدرُها الغربُ، كما أن إسرائيل تثير غيظه بنجاحاتها مقابل فشله الخاص، وهو ما لا يُقرُّبه. فيتحول العداء التقليدي لليهودية عداءً مستحدثاً للسّامية. وهناك بونٌ شاسع يميّز بين طريقتي التعبير عن الحقد على اليهود. فالعداء التقليدي لليهودية يتصل بالجدال الديني الذي يساهم فيه اليهود أنفسهم، كما فعل يهودا هاليفي الذي امتدح، وباللغة العربية، «الدين المحتقَر»، بعدما نقض الديانتين التوحيديتين الأخريين المنافستين(١٨). وهذا الشعور بالعداء يندرج في سياق التنافس لإثبات الشرعية. فالرهان قام على سعْي كل فريق إلى إثبات أساسه الفريد بقدر ما يحتاج إلى التبرؤ من احتمال التأثير الذي تركه السابق في اللاحق بمجرد السعي إلى تشييد صرح الدين

الخاص على موقع السابق وبالمعدات التي استخدمها.

أما العداء للسامية فهو، بالعكس، نابع من النزعة التغرّبية اللاّواعية، وقد تغذت في تفاعلها من استخدام (أو اعتماد) النصوص المنحولة التي وضعها معادو السامية في الغرب، كما حدث مع ترجمة بوتوكولات حكماء صهيون ونشرها، أو من استخدام الوثيقة المعادية للسامية التي زورها في العشرينات اليمين الأميركي المتطرف ونسبها إلى بنجامين فرنكلين (١٧٠٦ - ١٧٩٠)، مدبج الدستور الفيديرالي. في هذه الوثيقة يُنسبُ إليه القولُ بضرورة ملازمة الحذَر بسبب هجرة اليهود لأنهم إذا تكاثروا على الأرض الأميركية فسيغتصبون الدولة ويوظفونها للدفاع عن قضيتهم الخاصة. هذا النص اعتُبر بمثابة نعْمة في أوساط أولئك الذين لم يحتاطوا في حربهم على الصهيونية من الانحراف إلى العداء للسامية. وهم باستنادهم غير الحذر إلى هذا النص المغلوط عزَوا التحالف الأميركي مع إسرائيل إلى النواة اليهودية المتغلغلة داخل أكبر دولة عظمى في العالم، دون أن يدركوا أن شرعية إسرائيل ماثلة في ذهن البروتستانتية الانكلوساكسونية المتميزة بقراءتها الخلاصيّة للعهد القديم. وهم لا يدركون، أيضاً أن الفكرة الصهيونية قد ظهرت في مطلع القرن التاسع عشر في كتابات طهرانية من جانب مؤمنين بروتستانتيين ما كانوا يتحمّلُون ألاّ تكون فلسطين في أيدي من يعتبرونهم أصحابها الشرعيين بزعمهم. لقد كان منبت الفكرة الصهيونية موجوداً في الوسط البروتستانتي قبل أن تُصَاغ كأمنية يهودية ذات حجم أكبر[١٩]. ونضيف إلى هذه الحقيقة التاريخية إدراجَ موضوع المحرقة اليهودية بين رموز الدولة وفي التربية المدنية في الولايات المتحدة. ومَا منْ أحد ينكر ما كان لهذه المحرقة من دور في تسريع قيام الدولة العبرية[٢٠].

من المهم في مقاربة فعّالة لموضوع القضية الفلسطينية أن تؤخذ هذه الحقيقة في الاعتبار، وأن يتم تجنب خطأ إمام الأزهر الأكبر، الشيخ طنطاوي، الذي تهوّر في استخدامه النص الملفّق المنسوب إلى بنجامين فرنكلين ، جاعلاً منه مستنداً غير قابل للنقاش في شرح النظرية التي خصّصها

لموضوع يفترض في الأساس أن يكون موضوعاً دينياً بامتياز، وذلك في كتابه «بنو إسرائيل في القرآن والسنة»[٢١]. وهذا المستند أصبح عارضاً يكشف بوضوح كيف أن بحثاً في موضوع ديني تقليدي قد يتحول عملاً إيديولوجياً يحمل في ثناياه الانحرافات المتولّدة عن تأثير الظرف الراهن. فهو هنا ينظر إلى يهود المدينة (من معاصري النبي محمد) وإلى يهود إسرائيل، المتحاربين مع الفلسطينيين والعرب، النظرة نفسها، أي أن العداء لليهودية يختلط بالعداء للصهيونية ثم يتطور عداءً للسامية، دون التنبه إلى أن هذا الأخير من مستوردات الغرب. وفي هذا الالتباس المعمّم يتداخل الجدلُ الديني بالمسألة السياسية المختلطة بدورها بنوع من الانحراف العنصري. فالجرح، الذي تسببت به إسرائيل للضمائر العربية، يبقى معرّضاً لشتى أنواع التقرّحات، لدى الجميع وحتى لدى أصحاب الفكر الأقل بلادة والأقل تعصباً مثل الشيخ طنطاوي، صاحب الرأي المسؤول، العقلاني في الإسلام الرسمي، الذي مارس شبه سلطة عقائدية للحدّ من الأضرار التي تتسبّب بها المبالغة الفظة في الالتزام بحرفية النص. فهو الذي فضح دجَلَ أسامة بن لادن وأنكر عليه أيَّ حق من ادّعاء صفة الإمام، مذكراً الملياردير السعودي بأنْ ليْسَ له لا السلطة المعنوية ولا الصلاحية العقائدية ليدعو إلى الجهاد، وهي الدعوة التي يجب أن تخضع لاعتبارات خاصة كي يأتي إعلانُها شرعياً قاطعاً، كما في الزمن الذي كان يطبق فيه هذا المفهوم. وبهذه الملاحظة أراني مضطراً إلى استخلاص أن من اعتُبروا أصحابَ الترياق للسم الأصولي لم يُنجوا بدورهم من داء الإسلام الذي منْ بين أعْراضه كرهُ الأجانب والعداءُ للسامية.

هكذا إذن نتمسك بالأجنبي، نظرياً وبشكل غامض، لنجعل منه كبش محرقة نُكفّر به عن المصائب التي تحلُّ بنا. لقد اعتبر الرأي العام المصري، بما يشبه الإجماع، أن اعتداء الأقصر مثلا (في تشرين الثاني/ نوفمبر عام ١٩٩٧) قد نُفذ وفْق مؤامرة دُبّرت بالتضامن ما بين وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية والموساد. وعبثاً حاولتُ أن أشرح لمن حدّثتُهم أن هناك

ما هو أبعد من هذا التورط الأصولي الجلي، إذْ يجب النظر إلى هذه المجزرة بحقّ السياح الأبرياء على أنها انتقال إلى طور الفعل، بعد الخُطَب التي ألقيت باسم الإسلام الرسمي عبر الأجهزة التي تديرها الدولة[٢٢]. فالمشكلة نابعة من الإسلام الأزهري، الذي منحته الدولةُ السلطةَ على الأرواح. فلكي يقطع هذا الإسلامُ الطريقَ على الالتحاق بالأصولية رأى نفسه في وضع ملائم ليأخذ على عاتقه طروحات الإسلاميين دون أن يتحمل نتائجها الأخيرة، أي تلك التي تدعو إلى العنف والتمرد. فهل بهذه الطروحات يمكن الوصول بالمجتمع إلى التقوى والتدين دون تحريضه على بناء الدولة الإسلامية التي تجعله يتصالح مع وضعه المعنوي وتؤمن له البقاء والتماسك على الأقل، إن هي لم تؤمّن له الاستمرار؟ وهل نحن في وضع لا نزال نعيش فيه الفصل الواقعي بين الديني والسياسي؟ بالتأكيد هذه هي الحال اليوم في مصر، لكن الفرق بين القيم النابعة من هاتين السلطتين كبير، لدرجة أنه قد يُنتج أناساً مصابين بفصام الشخصية قابلين، من أجل زأب هذا الصدع الداخلي لديهم، لأنْ يذوبوا في ما تقترحه عليهم الأصولية من وحدة في مناخ العمل السري وتوسّل العنف. ومن هذا الوضع خرجَ أحدُ الزعماء الذين قادوا اعتداءات ١١ أيلول/ سبتمبر، وتحدثتْ عنه الصحافة أكثر من غيره. إن محمد عطا لم ينزل من السماء، بل هو من صنع الواقع المصري الذي أنجب وجوهاً كثيرة من هذه الطينة.

والطريقة نفسها نجدها معتمدة في التنصل من المسؤولية في التعليقات التي أثارتها اعتداءات نيويورك الأخيرة التي تنسب مرة أخرى أيضاً إلى الموساد، بذريعة أنه في لحظة اصطدام الطائرتين بهدفهما كان هناك أربعة آلاف يهودي متغيبين عن أعمالهم في البرجين. فالصحافة، ووراءها فئة واسعة من الرأي العام تضم فئات من الوسط الثقافي، أفردت لفترة طويلة حيّزاً واسعاً لحديث والد محمد عطا وهو يجهد نفسه ليوضح أن ابنه اختُطف على يد الموساد كي يُورّط اسمه ويُستخدم في عملية نفّذتها المخابرات السرية الإسرائيلية بقصد تشويه صورة مصر والإسلام. من السهل على والد

مفجوع أن يسعى للتخلص من دفع ثمن إنجابه مجرماً ووحشاً! ويبقى من الضروري الإيضاح أن هذه التصرّفات لم تكن خاصة بمصرْ، فخلال زيارتي لدمشق في الثلث الأخير من شهر أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ اكتشفت أن الصحافة السورية الرسمية تروّج أيضاً للفكرة القائلة بأن الموساد وراء تدمير البرجين في مَانْهاتن.

ويحتاج الشعور بكره الأجانب المعادي للغرب، ومعه العداء للسامية، إلى الشائعات كي يبقى بانتظام قائماً ومستعراً. فحين كنتُ في أبوظبي في أيار/ مايو عام ٢٠٠١، كان عدد من محدثيّ من مختلف الجنسيات العربية (لبنانيون وسوريون وسودانيون إلخ) يؤكدون على التحذير، الذي نشرته بعض الصحف المحلية، إلى جمهور الناس في بلاد الشرق الأوسط بألا يقتنوا حزامات رخيصة السعر سُجّل على بطاقتها «صُنع في تايلاند» لأنها في الحقيقة من صنع إسرائيلي مموه وهي مزودة حشرة (برغوث) ينشر مرضاً مستعصياً، وهي حيلة صهيونية إضافية من أجل إضعاف الجسم العربي بعد العجز عن القضاء عليه. هؤلاء الناس الذين حدثتهم، وهم على أي حال أناسٍ عقلاء وطيبون، انطلَتْ عليهم تهويمةٌ من هذا الحجم. تلك هي التوهّمات التي تظهر من خلالها أعراض داء الإسلام، بعدما بات الأرض الخصبة القابلة التي تلقّتْ بكل اغتباط جريمة ١١ أيلول/ سبتمبر. ألَمْ تنقل الصحف أن الركاب في أحد باصات القاهرة، حين راحت أجهزة الترانزيستور تذيع التقديرات الأولية لعدد الضحايا الذين سحقوا تحت الأنقاض في نيويورك، أخذوا يصفقون بشكل عفوي ويتبادلون التهانئ وكأنهم تلقوا لتوّهمْ أطيْبَ الأخبار؟ فإذا كانت هذه الجريمة قد أسعدت هؤلاء الناس إلى هذه الدرجة، فكيف يمكن إذن نسبتها إلى الموساد؟ صحيح أن العقول التي أصَابَها العمى لا تعدادَ لتناقضاتها.

يمكن تبين الأثر الثاني لإعادة الأسلمة عبر التحول الذي يصيب الجسم الاجتماعي في علاقته بالملذات والمتعة. فالمجتمع الإسلامي انتقل من التقاليد القائمة على حب الحياة إلى حقيقة احتشام تزخر بالكراهية للمشاعر الحسّية. باتت الحشمة مقياساً للحظوة بالاحترام، وقد تكاثر على الساحة المدينية المتظاهرون بالورع وسائر المتزمتين والمنافقين. وراحت المدينة تبدّل هيأتها لكي تسلب الجسدَ حقوقَه، نتيجة للحقد وتجذره في نفوس أشباه المتعلمين المتكاثرين. فالشوارع المنفّرة بأبنيتها الجديدة المهملة التي لا تراعي الذاكرة المعمارية الرائعة، تزداد قبحاً حين تجول فيها أجسام متثاقلة كفّت عن العناية بنفْسها، وقد انطفأ الحسُّ الجماليُّ بمجرد أن قضي على علاقة الإغراء بين الجنسين. فالاعتناء بالجمال كما العمل على إبرازه أمران بدورهما ساقطان.

فأي انغلاق هذا الذي تشهده الديانة التي طالما سحرت الأجانب باحترامها للجسد وبدعوتها إلى المتعة التي هي من أسس عقيدتها؟ وخلف أية حُجُب من الكبْت صار الإسلام يختبئ ناسياً أن النكاح لدى علمائه في القرون الوسطى كان يتم باسم الله، لا من أجل الإنجاب وحسب بل من أجل

المتعة أيضا[٢٣]؟ وما هذا العطب الذي بات يشل الكيان الذي كانت فيه كلمة النكاح الديني هي نفسها التي تعني الزواج الشرعي والجماع بما يسمح للمشرع اعتبار أنه يكفي التذكير بالمعاني المتعددة التي تدور في أفق هذه الكلمة كي يدرك المرء أن الداعي إلى الزواج هو شرعياً النكاح؟ فكيف إذن تبخر هذا المجتمع الذي خصص حيّزاً واسعاً لحقوق الجسد؟ وأي تحوُّل هذا الذي استأثر بالعقيدة التي أعطت وعوداً شهوانية، وبالإيمان الذي يجلّ الرغبات على هذه الأرض كما في جنان الخلد الموعودة للمصطفين في العالم الآخر؟ وما الذي أصاب الطائفة التي نظر إليها مسيحيو القرون الوسطى (الذين تقوم عقيدتهم الدينية على إماتة الجسد) على أنها جماعة من الفاسقين (بسبب الوعود الشهوانية كما بسبب الأحكام الشرعية التي تبيح تعدد الزوجات والتسرّي والطلاق)[٢٤]؟ ولماذا صمّت الآذان بهذا الشكل عن سماع الكلام المبثوث في ثنايا ألف ليلة وليلة، هذه القصص المغرقة في إشباع الملذات التي توفرها خيرات الأرض، وهي ملذات اعتبرت هبة إلهية، هذه القصص التي جابت كلماتُها الأرض وكان من شأن انتشارها في أوروبا عبر ترجمة غالان (١٧٠٢-١٧١٤) أن ساهمت في تحرير الجسد الغربي وولّدت الاستيهامات حول الحريم على مدى عصر الأنوار، ناهيك عن الهوس بالحضارة التركية وبنمط الزخرفات الشرقية؟ وهل كان بالإمكان إبداع الحكاية الأسطورية «الدرر المفضوحة» Les bijoux indiscrets التي تكشف حقيقة الجنس وأسراره لوْ لمْ يُشْبِعْ ديديرو وجمهوره مخيلَتهَم بأخبار ألف ليلة وليلة؟

وأي تحول أصاب المجالَ الذي طالما سحر رحّالة وأدباء القرن التاسع عشر للأسباب نفسها التي كانت قد أثارت سخط رجال الدين من المسيحيين الأوروبيين في القرون الوسطى! وأي غشاء من الحشمة لفّ البلاد التي شهدت إتلاف فلوبير نفسه في المتعة! ولاستعادة المشهد يكفي أن نذْكُر اللحظات الحارة التي أمضاها الكاتب النورمندي مع الراقصة كُشُكْ هانم على ضفاف النيل في صعيد مصر[٢٥]! نعود بالذاكرة إلى غي دو موبّاسَانَ الذي

افتتن بالمخطوطة العربية في الشبق ثم قام بترجمتها؟ هذه المخطوطة وضعها في القرن الخامس عشر أحد أبناء بلدي، التونسي الشيخ النفزاوي، وهو عالم دين مجّد الجسد باسم الله في كتابه «الروض العاطر»(٢٦). ولا بدّ من الاستشهاد بنيتشه، الذي قابل بين إماتة الجسد في المسيحية التي نشأ في كنَفها وبين تقديس المتعة والصحة الجسدية لدى الكائن المكوّن في الإسلام. ويوضح الفيلسوف الألماني هذا الفرق بهذه النادرة التي تروى عن أول ما أقدم عليه المسيحيون عندما استعادوا قرطبة: « هنا الجسدُ منبوذ والصحة مرفوضة كفعل شهواني (كان أول إجراء سنّهُ المسيحيون بعْد طرد العرب هو إغلاق الحمامات العامة، التي بلغ عددها في مدينة قرطبة وحدها مئتين وسبعين)»(٢٧).

والحال، أن الثقافة التي خصّت الجسد بشيء من التقديس هي على الأرجح في طريقها إلى الزوال في بعض بلاد الإسلام التي اجتاحها النظام الأخلاقي الذي يفرضه أشباه المتعلمين، مرْضَى الكراهية والحقد. لقد تحولت القاهرة إلى جحيم بعدما كانت جنة. وليس أدل على ذلك من مشهد أجساد هاتيك النساء الكابية وهن يعانين من الحرّ وترهقهن المناديل أو الحجابات السوداء (وهي غير مناسبة لكونها تختزن حرارة الشمس في بلد تكون الشمس فيه قاتلة أثناء النهار). أجساد تلْقَى الأذى في عاصمة كبرى تكتظ بستة عشر مليون شخص يتنشّقُون الهواء الأكثر تلوثاً، ما بَين غاز منبعث من السيارات القديمة غير المضبوطة وغيوم الأبخرة التي تنفثها معامل الإسمنت، يضاف إليها في المواسم الدخان المزعج والثقيل المنبعث من قشر الأرز الذي يحرقه مزارعو الجوار بعد أن يخزنوا الحصاد. فالعيش في القاهرة يعني احتقان الرئتين بغشاء مثلما تصابُ رئتا مدخن مدمن، حتى وإن لم تكن الشفتان قد لامَستَا قَطّ سيجارة أو مبْسم أركيلة.

أضف إلى ذلك تلوثُ الأسماع الذي لا تتسبب به وحسب كثافة منبهات السيارات المستمرة أو هدير المُحركات (محركات السيارات أو المكيفات)، بل أيضاً الدعواتُ الصاخبةُ إلى الصلاة، وهي دعوات لا تحظى بالرضى

العام، تُبَثّ عبر مكبرات صوت مرتفعة ومشوشة لدرجة أنها تزعج الأموات في قبورهم. فالمبالغة الفظة في استخدام الوسائل التقنية قد أفسدت أحد أجمل الإسهامات الجمالية في الإسلام، ألا وهو تمْجيدُ الصّوْت، وهو أحدُ الطرق التي بواسطتها يجري الاحتفاء بالرسالة المحمدية. وإضافة إلى الأذى الذي يلحق بالجسد في جو المدينة الملوّث نرى في هذا الاستخدام للصّوت في غير أوانه أحد الأعراض التي تُفاقم من داء الإسلام. ولكم يختلف هذا عن التناسق في تنغيم جوقة المؤذنين بأصواتهم الحية ذات الجرس العذب، النابع من الصدور والحناجر والألسنة السليمة اللفظ، الصادرة من المنارات التي تكلل المآذن! وما بين الطريقتين ينتقل المنصت من أقصى درجات التأثر إلى أشنع أنواع الأذى. ويتأتى فقدان الجمالية هذا من الطريقة التي تُساء بها معاملة الأجساد، فهي لم تعد تحاط بالعناية التي يفرضها تمجيدُ الجمال الذي هو أحد مواصَفات الإسلام القديم. فلكي ينشرحَ الجسدُ يكون من المهم أن يتحرّك في فضاء معماري، هو رمز التناسب الهندسي والموسيقي، سواء في العلاقة بالانسجام أم بالتنافر. ومن المهم أيضاً لهذا الجسد أن يكون على تماسٍّ ماديٍّ مع الأشياء التي تُجلّ بدورها مبدأ الجمال. ولهذا السبب كانت حضارة الإسلام واحدةً من الثقافات الكبرى التي عُنيت بالفنون الموصوفة بالصغرى، حيث انتشرت الأدوات المصنوعة من الخشب والنحاس والحجر والفخّار والنسيج والقطن والصوف والكتان والحرير. وكلها أشياء رائعة مُخصّصَةٌ لتمجيد الجسَد في تحركاته. فأية لجة ابتلعتْها ووَارَتْها عن الأنظار؟ وفي خضمّ أية غياهب بحرية غرقت؟ فلو كنتُ رجلَ دين ومحتسباً لكنتُ رددتُ هذه الرسالة إلى مرسلها قائلاً لأشباه المتعلمين، هؤلاء المصابين بالحقد الذين يسارعون إلى إصدار الاتهامات والتكفير، إنهم بدفن الجميل إنما يقضون على البعد الجماليّ الذي رافق أخلاقيات الإسلام، وإنهم يشوّهون الحديثَ المعروف الذي يؤكد أن «الله جميلٌ ويحبّ الجمال».

إن القاهرة أكبر مدينة إسلامية، وهي من الأوسع مساحة والأكثر سكاناً في الكرة الأرضية. وقد تفاقمت فيها جميعُ العيوب المعهودة في المدن

العظمى دون أن تحظى بأهم مزايا هذه العواصم، وهي فضيلة التخفّي التي توسّع هامشَ التمتع بالحرية وتُخلص الفردَ من الرقابة الاجتماعية التي تمارسها الجماعة. إنها باختصار تضيف إلى سيّئات المدينة ضغوط القرية. لكن ما ينقذها ويجعل من المستحيل طمس حاضرها ومستقبلها هي هذه الطاقة التي تخترقها، متجاوزةً من كل جهة أولئك الذين يتجوّلون فيها. وهي أيضاً روعة موقعها بين جبل المقطّم ونهر النيل والصحراء، ثم بعد ذلك هناك عمرها المجيد، والعصور التي تعاقبت عليها مخلفة كلها روائع للخلود، للخلود بالتأكيد، إذ أن الآثار تصمد منتصبة رغم الإهمال وعدم اكتراث البشر الذين لا يستحقون أن يكونوا ورثَتها. وهناك أخيراً ما تخترقه من قدرة على التجلّي(٢٨) توفر مادة شعرية للزائر الذي يجد نفسه غارقاً فيها.

نشهد اليوم انقلاباً غريباً في ما يتعلق بسياسة واقتصاد الجسد. فالإسلام الآن يقترح مدينة محتشمة، سُكانها مرضى بالعدمية والحقد، في حين أن الجسد الغربي قد تحرّر من الضغوط الموروثة. وهو انقلاب لا يعيه المسلمون، ما داموا فخورين بوضعهم، لدرجة أنهم يقترحون مجتمعهم الفاضل كنموذج مضاد في نظرهم للمجتمع الغربي الموسوم بالرذيلة. ألاَ يقارنون بين مجتمعهم المحتشم وبين المجتمع الأجنبي، مجتمع الوقاحة؟ ألا يتبجحون بالرصانة والتستر ويعيبون على الغرب ما فيه من مظاهر الإباحية؟ ألاَ يُجلّون جسم المرأة المحجّب، إن لم يكن المعزول، ويشنّعون على الغرب التعرّي والاختلاط بين الجنسين؟ وهم لا يدركون مطلقاً أنهم يفتخرون برموز دائهم بالذات، فيما هم لا يشعرون بالحرج في إظهار اختلافهم عبر التشديد على ما يميز مجتمعهم الفاضل والمؤمن عن المجتمع الأجنبي المطبوع بالفسق والإلحاد. في هذا التواجُه بين الشرق والغرب، وفي الأحكام المتبادلة التي يصدرها الشرق والغرب بعضهما عن البعض الآخر، نجد أنفسنا أمام انقلاب الصورة النمطية التي سادت القرون الوسطى. ولم يحدث قَطّ أن صمد سُوء التفاهم إلى هذه الدرجة. فما بين فقدان الذاكرة (الذي يطمس ذاكرة التاريخ) وبين النمطية (التي تعتقد أن

الكائن الأخلاقي يذوب في حرية الفرد) يبدو البشر الذين يصنعهم الإسلام المعاصر، هم، في أفضل الأحوال، من السذاجة بحيث يسمحون بأن تنطلي عليهم أحابيل اللاوعي، وهم في أسوأ الأحوال منافقون يهيّئون الساحة لرغبات الانتهاك وراء الجدران في مخادعهم أو في البلدان التي يشنّعون عليها، بعيداً عن أنظار بني قومهم.

إن هدف الوهابية المتفشية هو العملُ على نسيان الجسد وما يحيط به من أدوات وفضاء وما يجسد الجمال. كلّ هذه الإلغاءات تُعمّمُ فقدانَ الذاكرة، وهي إحدى مميزات الداء الذي يصيب المسلم. وهذا ما يمكن تبيّنه في مجالات متعددة وما يتفاعل في مختلف طبقات المجتمع. فكريستيان جامبي يعلم تحديداً في معهد الدراسات التجارية HEC بفرنسا، لكنه أحد المفكرين النادرين المتضلعين في تاريخ الفلسفة الغربية والإسلامية بالصيغتين العربية والفارسية (متخصص في الأفلاطونية المحدثة في بلاد فارس). والكثير من طلابه يحضرون من الدول الفرنكوفونية كالمغرب ولبنان. حين يعرض جامبي على طلاّبه أفكاراً ظهرت في القرون الوسطى الإسلامية، وخصوصاً عندما يثير موضوع الأعمال التأويلية غالباً ما يعمد طلابه المسلمون، المسيِّرون الإداريون في المستقبل لكل «الرأسمال الكبير»، إلى الاحتجاج عليه ومقاطعته مؤكدين أن مثل هذه المذاهب لا يمكن أن تمتّ إلى الإسلام بصلة. وبردة فعْلهم هذه يفضحون تأثير الوهابية، إذ هم يعتقدون أنهم الأمناء على الإسلام الحقيقي ولكنهم في الواقع غير مدركين لما أنجبه. فهؤلاء الذين سيصبحون أطرا كبرى في القطاع المالي الدولي هم بدورهم مطبوعون

بهذا الإسلام المبسّط المنقطع عن حضارته. ونشْرُ هذا الإسلام البدائي مصْدَرُه المملكة العربية السعودية وما تملكه من بترودولار، وهو يزدهر بفعل تراكم حالات الفشل التي فصّلتُ سيئاتها من قبل.

وحالات الفشل هذه تعزز الفكرة القائلة بأنه من الممكن التوصل إلى الحداثة عبر مسار خاص وبتكييف المبادئ الخاصة للإسلام مع الوسائل التقنية في العصر الحديث. ويتراءى أنه يمكن تكييف هذه المبادئ، المبسطة إلى أقصى حد، مع فضاء الحداثة. هكذا نجد مجدداً هذا التكافل الموضوعي بين التبسيط الوهابي وإجراءات الأمركة، فلا يتوقف المسلم عند هذا التناقص بين الانتماء إلى مجتمع تقليدي وبين استخدام الوسائل المادية التي توفرها الحداثة. وفي هذه الترسيمة لا يفسح أي مجال للفكر النقدي، وبالتالي فإن السلبية لا يمكن أن تفضي إلى القطيعة اللازمة من أجل تأمين الانتقال من البنية التقليدية إلى المغامرة التي تفتح الحداثةُ آفاقَها.

تلك هي الأحكام التي اجتمعت في أفغانستان، حيث تحققت عملية الربط الثاني بين الوهابية والأصولية المناضلة برعاية الولايات المتحدة التي لم يبْدُ أنها صُدمت بالمضمون الإيديولوجي للتعبئة الإسلامية ضد الاجتياح السوفياتي. فقد كان هدفها الرئيسي هو تحييد الاتحاد السوفياتي، كما لم يبد أنها تنبّهت إلى أن القوة المشؤومة الكامنة في الشعور الديني الجامد الداعي إلى الجهاد، التي تجدد إحياءه في القتال، قد تجعل من الولايات المتحدة الهدف الموالي. وقد أديرت العمليات العسكرية بعد توريط حلفاء موثوقين، من باكستان والسعودية، فاتحدت الروحية الجامدة مع الثروة لتأمين تعليم الأصوليين تقنيات الأسلحة الأكثر تطوراً. وبهذه الذهنية تم بناء قوة دولية من المقاتلين ذوي الأصول الإسلامية جرى إعدادهم تحت رقابة وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية وتمويل سعودي. في هذا السياق ظهر أسامة بن لادن، الذي شارك في القتال حاملاً السلاح بنفسه قبل أن يضع ثروته الشخصية في خدمة القضية وقبل أن يجند «المجاهدين» من جميع البلدان الإسلامية، وخصوصاً من الدول العربية. وقد لبى نداءه عدد من

أشباه المتعلمين، القاصرين عن الحصول على فرص عمل وغيرهم من المناضلين الأكثر أهلية لكنهم من الذين نشأوا في مناخ الحقد مهووسين بمشاريع التمرد. وكانت نحو عشر سنوات من الإعداد والتدريب العسكري في ساحة المعركة(١٩٨٠ - ١٩٩٠) كافية لتشكيل الألوية الأصولية الأممية. وجاء الانتصار على السوفيات ليجذر في أوساط الأصوليين الفكرةَ القائلةَ بأنه يمكن تحقيق الأهداف المتوخاة من خلال حمل السلاح واللجوء إلى الرعب.

وبعد حرب أفغانستان بات آلاف المقاتلين المطبوعين بهذه العقيدة القتالية جاهزين لإعلان الجهاد. فعاد بعضهم إلى بلادهم الأم بأسلحتهم وخبرتهم لينبشوا الجمر من تحت الرماد ويؤججوا النيران ويعمموا الشقاق. وقد تضخمت مأساة الجزائر مع تدفق «الأفغان»، هؤلاء الجزائريين الذين انتقلوا من المقاومة في جبال هندوكوش أو بامير إلى المقاومة في جبال الأوراس. وحين نزلوا الجزائر دهش مواطنوهم وتأثروا لهندامهم وارتدائهم ما ليس من زيهم التقليدي المحلي: دشداشة فضفاضة وعمامة غريبة ولحية مسترسلة أو غير مشذبة قلما عهدوها. لقد عادوا إلى ديارهم بـ«مظهر» جديد يرمز إلى العنف المجهول في بلد خبر أهله العنف وتمرسوا عليه. وهكذا قرر هؤلاء «الأفغان»، ممثلو العنف في بلد العنف، وفي زهوة الانتصار على السوفيات، أن يشكّلوا الجماعة الإسلامية المسلحة الرهيبة في بيشاور في العام ١٩٩٠ لكي ينقلوا «خبرتهم» إلى بلادهم، وهم كانوا أول المقتنعين بأن العنف العسكري هو الرد الوحيد على تعطيل نتائج انتخابات عام ١٩٩٢. وحين احتدم الصراع بين الزعماء داخل الجماعة الإسلامية المسلحة في عام ١٩٩٣ (بين «المحليين» و«الأفغان») حسم أسامة بن لادن الأمر لمصلحة التيار الأفغاني (فهو كان يدعم الحركة ويمول قواعدها الخلفية في أوروبا)(٢٩).

وفي عملية انتشارهم وصل العرب «الأفغان» إلى مصر والسودان واليمن والسعودية والإمارات والأردن والمغرب. كما أنهم شاركوا في الحروب

الأوروبية، التي خاضتها بعض الجماعات الإسلامية في البوسنة أولاً ثم في الشيشان. وقد توقفت هذه الحروب أو أنها خمدت، فيما صمدت الدول التي استهدفها الإرهاب السياسي، فوجد بعض الأصوليين أنفسهم جاهزين رغم أنهم كانوا عرضة للملاحقة، فلجأوا في مرحلة أولى إلى ضيافة السودان ثم انكفأوا مرة ثانية إلى أفغانستان على الحدود مع باكستان (في محيط بيشاور). وعندها جاء أسامة بن لادن ليستقر في هذه المنطقة، في أيار/ مايو عام ١٩٩٦، بعدما لم يعد مرغوباً فيه في السودان (إذ أقام في الخرطوم منذ عام ١٩٩٢). هناك وجد ملاذه في حضن حركة طالبان، وهي الصنيعة الصرف للخط الأصولي المحلي (الذي كان هيأ له المودودي) مدعوماً من الوهابية (التي تأمن انتشارها بواسطة الدعم المالي السعودي الرسمي، عبر شبكات المدارس الدينية التي بسطت فروعها حيثما أمكنها ذلك). وبذلك حققت حركة «طالبان» أقصى درجات الربط ما بين الوهابية كأساس والراديكالية المتولدة عن الخط الأصولي المصري وفق النظام الكلياني الذي وضعه المودودي. وقد تجسد هذا الخط فوق الأرض الأفغانية في شخص أيمن الظواهري. أما المُلاّ عُمر فهو ليس سوى الإبن الروحي لهذه «التقاطعات».

هذا النوع من التعبئة العقائدية أحيا، في ظل حكم طالبان في أفغانستان، صورة مشوهة عن المدينة المنوّرة كحلم مثالي. وقد رأى أسامة بن لادن في نظام جماعات الملالي الأفغان المثير للسخرية التجسيد الوحيد لأمة الإسلام المثالية على الأرض، بعد نظام المدينة المنوّرة في ظل الخلفاء الراشدين. لكن، كم هو الفرق كبير بين المدينة المنوّرة التاريخية وبين محاولة الارتقاء الحمقاء الرثة بكابول إلى مصافها. إنني أشعر بالتعاطف مع المدينة المنوّرة، التي ارتعشتْ بالذبذبات الأولى للحضارة الإسلامية الجديدة وقد امتزجت أصواتُ النساء بأصوات الرجال في عملية التشييد هذه التي شهدت أعنف مظاهرها في الحرب الأهلية دون أن توقف اندفاعة الفتوح. ولم تكن هذه الحقبة من مرحلة التأسيس سوى مرحلة أولى من سلسلة الأحداث التي شهدتها المدينة المنوّرة خلال القرن الأول للهجرة. فالمدينة المنوّرة عاشت في زمن ثان أزهى المراحل، حين انتقل المركز السياسي للأمبراطورية الناشئة إلى الشام، وتراكمت الثروات المتأتية عن غنائم الفتوح في خزائنها. وقد توافرت الظروف الملائمة لظهور الثقافة كما أن المال لم يكن ينقص للإنفاق على مظاهر النفوذ. ولكن مع الإعجاب الذي يثيره الرجال البسيطون،

صانعو الاندفاعة الأولى، أولئك الأبطال المسكونون بعقيدة مكتوب لها العظمة وبتنازع الأهواء الوثنية وفروض الشريعة الجديدة، ومع ما حققوه من أمجاد، فأنا أفضل المدينة في مرحلتها الثانية، التي احتضنت الشعر الغزلي وزخرت بأروع النوادر التي تذكي في حقيقة تميّزها حرارةَ العلاقة بين الجنسين. إنها المدينة التي لم تقمع المرأة بل وضعتها في مصاف الحبيبة أو المغنية المشهورة أو السيدة التي تعقد في قصرها المجالس الأدبية أو الموسيقية وتستقبل العازفين وتقيم المبارزات الشعرية الرائعة وما يتخللها من مناكفات ومن إغراءات مستحبة[٣٠]. وفي استعادتي تلك الحقبة، التي نسير نحو تجاهلها، لا أشعر سوى بالرفض لهذه الصورة المشوّهة عن المدينة المنوّرة التي جسدها حكم طالبان في أفغانستان!

وظلت الولايات المتحدة تفاوض هؤلاء حتى آب/ أغسطس عام ٢٠٠١، واعدة إيّاهم بالمكافآت المالية مقابل تسليمها بن لادن شخصياً. لقد كان من السذاجة الاعتقاد بأن التلميذ سيرضى مقابل المال بتسليم معلّمه. ومع هؤلاء الطالبان أنفسهم، لم يتوقف الحلفاء الإسلاميون الموثوقون للولايات المتحدة (مثل باكستان ودولة الإمارات المتحدة والسعودية) عن إقامة العلاقات المميزة معهم. فكيف أمكن السماح لطالبان بتطبيق شريعتها المشؤومة دون أن تلقَى أيَّ عقاب؟ يبدو أن حالة الناس والأشياء في أفغانستان لم تكن تصْدم أحداً. وإنّي لأتفهّم هذا الموقف من جانب الباكستانيين، الملتزمين بالتضامن مع الإثنية الباشتونية المعنية بتهيئة عمق استراتيجي لها، وهي ليست بعيدة عن الأصولية التي تحرص على تلمُّس أدنى تصرفات هؤلاء في البلاد الخلفية. والأمر نفسه يصدق على السعودية. إن طالبان في نهاية الأمر هم أبناؤها الإيديولوجيون، وهم طبعاً أكثر فقراً وخشونة وأكثر تطرفاً، لكنهم في النهاية إنما يطبقون العقيدة التي لقنهم إياها الوهابيون، بل إنهم قد يضيفون إلى العقيدة المكتسبة حماسة المبتدئين. فلماذا لم تضع الولايات المتحدة أفغانستان، الخاضعة لحكم طالبان، في مصاف الدول المارقة؟ ولماذا كانت معاناة الشعب الأفغاني تشكل آخر هموم

الدول الكبرى؟

فمنذ حرب الخليج (١٩٩١) كان من بين القضايا التي تم الاتفاق عليها لإيهام الرأي العام الديموقراطي هو حق التدخل. لكن أحداً لم يلجأ إلى تطبيق هذا المفهوم حين أعلنت حركة طالبان عزمها على تدمير تمثالي بودا في باميان، تحت شعار مكافحة الأصنام، مع أنها كانت الفرصة المثلى لممارسة هذا الحق بطريقة قانونية. لقد كان بإمكان التدخل من أجل إنقاذ تمثالي بودا أن يشكل مرجعية قانونية تعطي الفاعلية والشرعية الأخلاقية لهذا المفهوم. لكن ربما كان هذا يتطلب الكثير من أصحابنا الغربيين، الذي دمّروا العراق حين هبّوا لنجدة الكويت. في حرب الخليج اتخذ هذا المفهوم المذكور ذريعة، لكن ما أعرفه هو أنه اعتُمد لأن المصالح البترولية كانت مهدّدة. فلولا الرهانات الاقتصادية البالغة الأَهمية لما كان اعتداء العراق أثار إلا بعض الاحتجاجات الكلامية دون أن يستتبع شيئاً آخر. وأرجو أن يفهمني القارئ، فأنا لم أدافع قط عن الاجتياح العراقي للكويت، وعندما حدث ذلك اتخذت موقفاً نابعاً من تسليمي بالمقولات التي دافع عنها كانطْ في كتيّب له بعنوان: «نحو السلام الدائم». كان العراق قد بذر الفوضى رافضاً الاعتراف بحدود دولة قائمة أساساً. يقول كانْطْ: «تجد إحدى الدول جذوراً لها في جارتها الصغرى، فإذا ما ضمتها وكأنها تطعّم دولة أخرى فهذا يعني أنها تقضي على وجودها كما يُقضى على الوجود المعنوي للشخص، وتجعل منها شيئاً، ممّا يتنافى في النتيجة مع فكرة العقد الأصلي الذي بدونه لا يمكن التفكير في ممارسة أي حق على شعب من الشعوب»(٣١).

ولأن العراق هو الذي أشعل فتيل الحرب فإنه يستحق العقاب. لكن ما بين معاقبة دولة ورئيس لها ينشر الاضطرابات وبين إبقاء هذا الرئيس وما خلّفه من عنف بحق هذا الشعب، أتبيّن نيتين متناقضتين، مع أنه ليس من المقبول هنا البحث في الملف العراقي، لكنني أذكّر فقط بأنه لولا البترول لما كان قام أيٌّ تحالف لتدمير العراق. وأتذكّر خصوصاً الطروحات والآراء التي رافقت هذه المرحلة التعيسة. فقد تحدّث بعضُ المثقفين عن المبادئ الكبرى، تلك

المبادئ نفسها التي يسهل التذكير بها عندما تكونُ مهدّداً في رفاهيتك ثم تفضل أن تتناساها عندما تقتضي مصلحتُك ذلك. فاللجوء إلى الطريقة التي تربط صمود المبدأ بالمصلحة تؤذي المبدأ نفسه. وبالمقارنة مع اعتبارات مماثلة، في ما يخص السياق الاستعماري، بيّنْتُ أعلاه أحد أعراض الداء الغربي، وأنا أكتفي بأن أستعيده في سياق الحديث ولا أريد أن يستشف القارئ فيه نوعاً من إقامة توازن بين داء وداء. فلو كان الأمر كذلك لفرغ مشروعي هذا من جوهره وأنا أبعدُ ما أكون عن إبطال الداء الذي أبحث فيه، عبر إثارة موضوع داء الآخر.

لو حصل التدخل لمنْع تدمير تمثالَيْ بودا لكان تمّ إنقاذ المبدأ ولتحققت الفضيلة المتوخاة من حق التدخل. ولو تمت هذه العملية الدقيقة المحدودة القليلة الكلفة لما فاحت منها رائحة البترول ولا الغاز، ولما كان الدافع إليها الطمع في الذهب أو في الأورانيوم. فالفن وحده، بانتمائه إلى الذين يحبونه ويتمتعون به، يتخطّى حدودَ الدّول. ولهذا كان من شأن الأمم المتحدة أن تتولى هذه العملية. ألم تصنّف منظمة الاونيسكو هذه التماثيل ضمن قائمة التراث العالمي؟

فتماثيل بودا، المنحوتة في جوانب الجبل مباشرة، في ما بين القرنين الثالث والرابع من التقويم المسيحي، تبقى لها دلالتها بالنسبة إلى ديانة لا تزال حية. وأنا من الموقع الذي اخترته لنفسي أرى أن جميع العقائد الدينية تستحق الاعتبار، وهذا ما تعلمته من المذهب الصوفي، وتحديداً من العقيدة الأكبرية، التي وضعها في إطار الإيمان الإسلامي ابن عربي (١١٦٥ - ١٢٤٠)، وهو المعلم الأندلسي الذي كتب: «فكُنْ في نفسكَ هَيُولي[٣٢] لصُورَ المعتقدات كلّها»[٣٣]، بمعنى أن الفرد الناشئ في كنف الإسلام، بالنسبة إلى هذا الصوفي المولود في مرسية، يملك القدرة على استبطان

جميع العقائد الدينية والسير على هُداها دون السعي إلى التقليل من قيمتها أو إلغائها. لا، بل إن ابن عربي أبدى قدرة على امتداح المعتقدات الأكثر صدماً للرأي العام الإسلامي، كما هو الأمر في موضوع الثالوث الأقدس، الذي يرى فيه المسلمون نوعاً من الشرك، فيما ابن عربي يمجده في إحدى قصائده التي يكشف فيها عن مجاراة تامة لمنطق وسرِّ الأقانيم الثلاثة(٣٤). وفي هذا النوع من تناسق التجربة الداخلية يصبح بالإمكان تماماً تصوُّر أحد الروحانيين المسلمين وهو يمجد الديانة البودية، ويكون بالإمكان ترجمة هذا الاحتمال لو جرت عملية الإنزال في أفغانستان لإنقاذ تمثاليْ بودا. ويكون هذا الدفاع كرّس التسامح المعروف في الثقافة الإسلامية نفسها. فمن عمق القرون الوسطى، يعطي هذا الدين درساً هو من التعقيد بمكان، بالنسبة إلى هؤلاء الأصوليين الوهابيين الأفظاظ، الذين يعيثون فساداً في أوائل القرن الحادي والعشرين.

فأولاً، يجدر التذكير بأن الصورة في الإسلام تشكل موضوعاً للبحث أكثر مما تفرض تحريماً يبطل التساؤل. فالقرآن لم يثر هذه القضية. أما الحديث فإنه يعالجها بطريقة شبه أفلاطونية، خصوصاً إذا عمد من يسعى إلى الفهم إلى مطالعة «باب التصوير» في «كتاب اللباس» من صحيح مسلم بشرح النووي (١٢٣٣ - ١٢٧٧)(٣٥). وإذ أدع جانباً النوادر التي تصلح لنظرة أنتروبولوجية، أخْلصُ إلى أن المسألة الفلسفية طرحت ضمنياً في الحديث من خلال علاقة الصورة بموضوع «المشابهة والمضاهاة» (ما يعادل المصطلح اليوناني المحاكاة «ميميزيس»). فهذا الحديث يُشنّع بالنقص الذي يلحق صورة في مزاولة المشابهة. فنبيُّ الإسلام قال بأن هناك تحدياً سيُواجَه به الرسّامون والنحّاتون يوم الحساب، إذ يُطلَبُ منهم إحياءُ المخلوقات التي ضاهَوْها، وعندها سيعجزون عن ذلك. كما أنّ النبي أوصى الرسّامين بمضاهاة ما لا روح له من المخلوقات (وهذا يتلاءم مع البرنامج التصويري للفسيفساء التي تزين فناء المسجد الأموي المشيّد في دمشق في عام ٧٠٥، بناء على أمر من الخليفة الوليد). ومن الفتاوى المبالغة في التزمت، التي

تحرم أيَّ تصوير وكانت قد صدرت في خضم الجدل الديني حول مسألة الصورة، تلك التي أصدرها ابن تيمية، سلف الوهابيين. فهو رأى في استخدام الصورة أو صُنْعها أو محاولتها فعلاً وثنياً. وبالعكس، فإن ابن عربي من الطرف الآخر شرّع دخول الصورة في المشهد التخيلي، فيقول لنا إن المسلم المؤمن، كوريث لليهودية والمسيحية، يواجه مفارقة عليه حلُّها بالنسبة إلى موضوع الصورة. فكيف يوفق بين التحريم القاطع للصورة الوارد في الوصايا العشر لدى اليهود (التي يكاد يؤيدها الحديث النبوي)، وبين عشق الصورة عند المسيحيين؟ هنا يوصي الصوفي المرسوي المؤمن المسلم، استناداً إلى «حديث الإحسان» الذي جاء فيه: «اعبد الله كأنّك تراه»، بقوله «كأن يرفع الستارة عن المشهد التخيلي، إذ بإمكان العابد أن يصنع لنفسه ما سمّيتُه في مكان آخر «الصورة الذهبية»[٣٦].

ويخفف ابن عربي من نقْض الديانة التوحيدية لمسألة الوثنية المزعومة، بل إنه يصل حدَّ تهذيبها. فالتعبّد عبر الصورة لا يُعتبر أمراً يصيبه الإهمال بل يمكن أن يظهر كأنه درجة أدنى من التعبّد. فالعابد يخضع لنوع من التراتبية في ممارسة شعائره الروحية، ويبقى التعبّد الذي يتوسل الصورة في الدرجة السفلى لكن التعبّد لا يبطُل. فما يميّز المعتقدات وما يوحدها ويكسبها المصداقية في ما أبعد من تمايزها الشكلي، هو أنها مبنية كلها على «الهوى». وأياً يكن المعبود (حجراً أو شجرة أو حيواناً أو صورة إنسانية أو كوكباً أو ملاكاً) فإن العابد يبقى دائماً في مواجهة شكل متخيل عن الألوهية. ولهذا السبب قال بعض المشركين: «مَا نَعْبُدُهُم إلاّ ليقرّبونا إلَى الله زُلْفى»[٣٧]. وحتى أولئك الذين سمّوا معبوداتهم آلهة قد هتفوا متفاجئين: «أجَعَلَ الآلهَةَ إلَهاً واحداً إنَّ هَذَا لشَيءٌ عُجَابٌ»[٣٨]. فالمشركون لم ينكروا وجود الله، بل إنهم تعجَبوا من ذلك. لكنهم قد توقفوا عند تعددية الأشكال التي ترتبط كلها بالألوهية. وقد دعاهم الرسول إلى عبادة الله الواحد الذي يُعرف ولا يُشهد. والانتقال عندهم من هذه الدرجة إلى تلك كان أمراً سهلاً لأنهم بقولهم «مَا نَعْبدُهُم إلاّ ليُقَرّبونا إلَى الله زُلْفى» كانوا يعلمون أن تلك الصور ليست سوى

حجارة. وقد حضّهم النبي على عبادة الله الواحد على رأس التراتبية، وهو موقع الله الغامض الذي لا يمكن تصوره ولا رؤيته بالبصر. لكن ابن عربي في الوقت نفسه يوصي بأن عليك أنت أن تعرف كيف تكون خبيراً في التجربة التي هي تجلٍّ. والتجلّي يتحقّق عبر الصور. وهكذا فإن الله إذا كان لا يتجلّى في المحسوس فهذا لا يعني أنه لا يجوز تصوّره. ففي «التجلّي» العديدُ من الصور التي يمكن أن تبرز تجليه، أما إذا لم تعد تشعر بالحاجة إلى الإحساس به، عبر الصور، فهذا يعني أنك بلغت قمة المعرفة الإلهية(٣٩).

أما البيروني (٩٧٣ - ١٠٥٠) فإنه في كتابه المدهش حول الهند يتجاوب مع نظرية ابن عربي في الصورة، وذلك ما يستخلص في فصل «مبدأ عبادة الأصنام وكيفية المنصوبات»(٤٠). فهو يثني على هذه التماثيل المعبودة ناسباً إليها وظيفة تربوية في أوساط الجماهير التي يسْهُل عليها في كل الحضارات والمعتقدات فهْمُ المحسوس أكثر من المعقول، على أساس أن المعقول يبقى محصوراً في العلماء الذين يشكلون في كل مكان نخبة قليلة العدد دائماً. كما أن العارفين في العديد من المعتقدات قد زينوا الكتب والمعابد بالصور. فبواسطة الصورة يتم فوراً التحاق العامي بالعقيدة. ويطيب للبيروني أن يتصور مسلماً عامياً تُعرَض عليه صورة النبي ومكة والكعبة، ويرى أن ردة فعله ستكون الاستبشار تماماً. فهذا التماثل سيدفعه إلى تخيل أنه رأى النبي وقضى بذلك مناسك الحج والعمرة معتقداً أنه زار الأماكن المقدسة عبر رؤية صورتها بأم عينيه. فكأنه عندما يشاهد «الصورةَ فكأنه شاهدُ المُصوَّر» (ص ٨٤ - ٨٥). وكل ما رآه البيروني من صور في الهند قديم، إلا أن صروف الدهر تبدلت وآلت الأسباب التي استدعت وجودها إلى طي النسيان، وبات المؤمنون يقاربونها بفعل العادة وحسب، إذا لم يتدخل رجال الدين للتذكير بوظيفتها ولم يتعرضوا خصوصاً لشرح ما تحمله من رموز ومعان.

وأودّ أيضاً الإشارة إلى الطريقة التي وُصفَت بها تماثيل بُودا والوثنية الهندية في البحثين المهمين، اللذين تناول فيهَما عالمان مسلمان من القرون الوسطى الملل والنحل. فابن حزم الأندلسي ينسب إلى الهندوسيين الإيمان

بالكواكب التي تتحكم بالكون فيروي أنّهُمْ: «ردوا على نحو هذه الطريقة الهند بالبـدَدَة في تصويرها على أسماء الكواكب وتعظيمها»(٤١). أما الشهرستاني فإنه يخصّص جزءاً من بحثه للبوديين، إذ يقول: «ومعنى البُدّ شخصٌ في هذا العالم لا يُولَدُ ولا يَنكَحُ ولا يُطعَمُ ولا يَشربُ ولا يَهرَمُ ولا يَمُوتُ»(٤٢). وبودا تُلْفَظُ في اللغة العربية «البُدُّ» (جمعُها بدَدَةٌ، ومن هنا القول «صحاب البَدَدَة» أي البوديين). والكلمة من السنسكريتية «بُودا»، وهي تعني «اليقظُ المتنوّر»، وهي لقب سِيْدهَارْتَا غُوتَامَا، مؤسس البودية الذي مات وهو في الثمانين من العمر حوالى عام ٤٨٠ ق.م. وهناك حاشية أوردها المترجمون الفرنسيون تؤكد أن وصف الشهرستاني «البودية الأصيلة»، لا يتطابق مع بودا الحقيقي في التاريخ. «فهي تتناول «جسم الشريعة» (في السنسكريتية: دهارماكيا)، أي الحقيقة الفوق عالمية واللامتناهية التي يتمتع بها بودا الخالد». وهذه الملاحظة إشارة إلى أن فضول الإسلام بالنسبة إلى الحضارة الهندية ظل قائماً. أما احتمالات المعرفة التي تولدت من ذلك فإنها ضُبطَتْ وفق المفهوم العام الذي كان يرى في البودية وثنية بحد ذاتها. وصارت كلمة «بُدّ» تعني في العربية الوثنَ بكل بساطة. ويبقى أن نظرة الإسلام إلى البودية والهند قد أغتنتْ برؤى أخرى معقدة بشكل مختلف. ويقول غيمونو، في كتابه «الإسلام والديانات»، ما يأتي: «يمكن الجميع في متحف غيمي في باريس التمتع بتمثال سيفا ناتاراجا العجيب» «ربّ الرقص» ذي الأذرع الأربع. فالمكعب العلوي من الأهرامات «الأسطبات» النِّيبَّالية، كما في تمثال بودناث، يدور بنظره إلى كل نقطة رئيسة عبر ثلاث أعين من بودا: عينين «طبيعيتين» للمعرفة الشاملة والشفقة الكونية، تعلوهما عين عمودية هي عين الحكمة. ولمَ لا نقول بالطريقة نفسها إلى حد ما إن الإسلام قد نظر إلى الهندوسية عبر مآق أربع: عينان طبيعيتان للملاحظة والعلم، تعضدهما عين الإدراك وتعلوهما عين أخْذ الآخرَ بالحُسنى»(٤٣).

فعيْنُ الإدراك هي أداة عالم الدين الجدلي الذي عندما يدين الوثنية إنما هو

يفكر في الهند. وعيْنُ الملاحظة تنقل الحكايات التي أثرت في الرحالة. إنها الهند الزاهية كما بدت من خلال كتابين رئيسيين في القرن العاشر، وهما «الفهرست» لابن النديم (المتوفى مع نهاية القرن العاشر تماماً)(٤٤)، و«مروج الذهب» للمسعودي (توفي عام ٩٥٦)(٤٥). ففي كتاب «الفهرست» لابن النديم نعثر على وصف يتطابق بالتأكيد على صورة تمثالي باميان، وهو كما يأتي: «ولهم صنَمَان (...) قد استخرج صورتيهما من طرفيْ واد عظيم خُرطا من حجارة الجبل يكون ارتفاعُ كلّ واحد منهما ثمانين ذراعاً يُرى من مسافة بعيدة». وأكثر ما أثار دهشة شهود العيان هي مآثر النُّسّاك. والنظرة العلمية يمثلها البيروني المذكور آنفاً، وقد استند في كتابه المخصص للهند، الذي أنهى تأليفه في عام ١٠٣٠، إلى معرفة معمقة بالسنسكريتية وإلى الحوارات الجادة مع الفلاسفة الهنود الذين التقاهم في تجواله في شمال غرب شبه القارة الهندية. ويستخلص غيمونو في الكتاب نفسه:

«انتظر الإسلام قروناً عدة كي يفتح عينه الرابعة، عين أخذ الآخر بالحسنى. وهي انتقائية، لأن عين الصوفية التوفيقية كانت تعمل مثل مرآة تفرز الأضواء الهندية إلى ألوان إسلامية. ثم جاء ملكٌ متميز، هو «أكبر»، الأمبراطور المغولي الثالث الذي حكم منذ عام ١٥٥٦ إلى عام ١٦٠٥، فتبنّى حركة التقارب مع الهندوسية. وفي القرن السابع عشر عمد الأمير المغولي دارا شينوا، الذي كتب بالفارسية، إلى ترجمة خمسين سفْراً من اليوبانيشاد (...) ووضع كتيّباً بعنوان «مجمع البحرين»(٤٦) حول التلاقي ما بين الإسلام الصوفي والديانة الهندية»(٤٧).

ومن خلال هذا المثل عن البوديين تنكشف مرة أخرى الهوة الفاصلة بين الأصوليين الوهابيين، أصحاب القوالب المحددة، والنظرة الأحادية، لتبتعد عن تاريخ الإسلام المتعدد الصوت، المُسائل، الإشكالي، المتعدد الإجابة. إنه الفرق بين الإسلام القديم الذكي والمحب وبين الأشكال السياسية للإسلام الحالي الغبي والبغيض. وبهذا المعيار يمكن تحديدُ المسافة التي تفصل إنسان الحقد، العامل على إلغاء الغيرية وبين المسلم السامي الذي

يتمتّع بالجرأة لمواجهة الآخر في تميزه بغيةَ تعميق معرفته لذاته والحفاظ على التنوع في العالم. وأشكال التعتيم هذه يتميز بها على الخصوص التعليم الوهابي، الهادف إلى تعميم فقدان الذاكرة. وعندما أرى الهوة السحيقة التي تفصل الإسلام القديم عن بعض تجلياته الحالية ينتابني الشعور بالأسى الذي عبر عنه هولدرلن في كتابه «إيّبريُون» في حديثه عن الخسارة التي لا تعوض التي نتجت من الخمود الروحاني في اليونان. فأي حاضر مؤسف مقابل العبقرية القديمة! ويبدو من المؤلم هذا الإحساس بأن «يتناوب في أعماقك شعورٌ فظيعٌ مزدوجٌ بالسعادة والألم، ذاك أنك في آن واحد تملك كل شيء ولا شيء (...)، أنك إله بين آلهة في الأحلام الرائعة التي تراودك في نهاراتك، وعندما تستيقظ تجد نفسك مُجدّداً على أرض اليونان الحالية»(٤٨).

غير أن اليونان، اليوم، بلاد صغيرة لا مشروعَ عظمة لديها ولا ادعاءَ للسيطرة. وإذا كانت اليونان القديمة قد باتت حضارة ميتة، ذات لغة ميتة، كان يأمل هولدرلن في إحيائها مجدداً واستعادة موروثها ليعبّر بها عن تجربته الخاصة، فإن اللغة العربية لا تزال متقدة والإسلام لا يزال يطمح إلى البقاء ولعب دوْر في العالم ولو كان ذلك فقط بسبب امتداد مساحة أراضيه وعدد أتباعهَ. فهل من المفروض على المبدعين ممن ينطقون العربية أن يسوقوا لغتهم إلى الموت؟ وهل على المتنورين من المؤمنين بالإسلام أن يرموا أصولهم في مقبرة التاريخ؟ ليت أن طائر الفينيق يُعدي الشعراء والمفكرين المسلمين فتتأمّن لهم العودة إلى ذواتهم وينبعث من الرماد الكيانُ الذي ينتمون إليه. عندها ربما يستعيد الإسلام تألّقَه، مساعداً أولئك الذين يعتنقونه، من الجنسين، على ضم أصواتهم إلى الفكر الذي يضج به عالَم اليوم.

لم يبدُ العالم متفاجئاً عندما دمرت الطالبان في ٩ آذار/ مارس التمثالين العملاقين في باميان. كانت حركة طالبان، وحتى قبل أيام من تنفيذ عمليتها، قد أعلنت عزمها على ارتكاب هذه الجريمة الشنعاء. وقد أخذتْ وقتاً كافياً

لتنظيم المشهد. ورغم أنهم مدمّرون فإنهم لا يستهينون بالصورة التلفزية ولا يهينونها عندما يمزجون بين عقيدتهم الجامدة وبين التكنولوجيا، لما يعرفون أي سلاح تمثل الصورة التلفزية، علماً بأنهم أعداء الصور ومدمّروها. فبإظهارهم لحُبٍّ ذاتهم عبْر الشاشة الصغيرة طاب لهم أن يتَحَدّوا العالم عبر نشرهم الإخراج الذي أعدّوه لأفعالهم الشنيعة. وقد استسلموا لفن الشريط المصوّر ومنطقه، فمزجُوا بين المقتطفات السريعة (وهو المعنى الأميركي للشريط المصوّر Clip) وبين المؤثرات الخاصة للفيديو ليبثّوا سلسلة من اللقطات الصادمة والصاخبة عن اعتدائهم على واحد من النتاجات الرفيعة للفن البودي. أليسوا في تخلفهم نفسه، وبدون وعي منهم، أبناء عملية أمْركَة العالم؟ وهل لي أن أؤكد أننا لو مارسْنا حق التدخل لإنقاذ تمثالي بودا لكُنّا وفّرنا على نيويورك خسارةً برجَيْها؟ ألاَ تشكل مرحلتا التفجير زمنين مختلفين ينتميان إلى مأساة واحدة؟ أليست مشاهد ١١ أيلول/ سبتمبر صوراً مكبرة عن مشاهد ٩ آذار/ مارس؟ فمن آسيا إلى أميركا، من الجدران الصخرية في باميان إلى ضفاف الهدسون، سُحقَتْ في لحظات ووسط غمامة من الغبار أشكالٌ ضخمة كانت تزهو بعظمة تشييدها. وقد شهدتْ على كل من الكارثتين تسجيلاتُ فيديو في شكل شرائط مصوّرة. ألم يَنْتَبْك شعور، بعد حالتي الاختفاء المزدوج، هو نفسه الشعور بالفراغ الذي امتد من الموقع المعدوم إلى سائر الكون؟ كيف لم يتبيّنْ رجالاتُ السياسة الذين يحكمون عالمنا أن تدمير تمثالي بودا في باميان لم يكن سوى مقدمة أو إشارة تنبئ بالانفجار الذي قوّضَ بُرجيْ مانهاتن ليزهق بالفولاذ والزجاج أرواح آلاف البشر الذين كانوا يرتادونهما؟ إن «أصحاب القرار» مأخوذون فقط بالمسببات التقنية، وهو ما يمنعهم من إدراك العلاقة بين الرمزي والواقعي، حيث يمكن الاختفاء أن يأخذ حجمه، سواء طال وجهين دَهريّيْن منحُوتَين في صخر أو ثلاثة آلاف من أمثالنا الفانين، بشراً من عظم ولحْم.

أود أن أعود إلى قضية الانحطاط لفهم الفروقات التي تميز الإسلام القديم عن الإسلام الراهن، والوقوف على الأسباب التي أدت إلى البؤس بعد الإشراق. ولنتذكر أن البيروني فرّق بين الخاصة والعامة، بين العدد القليل جداً وكثافة الجماهير مميزاً في موضوع تقديس الأصنام بين أولئك الذين يتعمّقُون في العملية التجريدية وأولئك الذين يكتفون بالمظهر الحسي. إن بنية الإسلام، أيامَ العظمة، كانت تقوم على ثنائية «الخاصة» و«العامة». وهاتان الفئتان كانتا معتمدتين في جميع المجالات الاجتماعية وفي جميع أشكال التعبير عن الحضارة. فالكتّاب والمفكرون والشعراء، الذين ذكرتهم في الصفحات السابقة، يستندون إلى تراتبية تتوزع درجاتُها في ضوء هذا التعارض. ونجد أثر ذلك لدى ابن رشد، عندما عالج معنى الرسالة القرآنية. فقال بأن الخواص مضطرون إلى تفسير الحجج التي لا يمكن فهمها إلاّ بواسطة البرهان، فيما يبقى الجمهور عند حد المعنى الظاهر(٤٩). والتمييزُ نفْسه نجده قائماً لدى الصوفية وفي التجربة الروحية، وهي تتجلى عند ابن عربي في نظريته عن الصورة كما ذكرت أعلاه. وحتى معلّمُو شيوخ التجربة الروحانية من الأميين يميزون بين الخواص والعوام، من أمثال أبي يزيد

البسطامي (٧٧٨-٨٤٩) الذي يتميز إلهامُه بحسب السّلّم التراتبي الذي لا يضع في مرتبة واحدة كلاً من «العارف» و«المريد»[٥٠]. أو مثل شمس الدين التبريزي (القرن الثالث عشر)، هذا الغريب الشريد، الجوال المنفلت الذي كان من شأن قدومه كما من شأن اختفائه الغامض أن يزعزعا مولانا جلال الدين الرومي ويشعلا فيه نار الشوق والهوى. فشمس الدين هذا بهديه شيخ «كنيا» قد أصبح شيخ الشيخ. فهو ينتمي إلى المرتبة الأولى التي يسمي الصوفيون أصحابها «خاصة الخاص». وتقوم قدرته على تمكّنه من جعل الله المحجوب مكشوفاً، ولا ينظر إلى هذه القوة على أنها قدرة عادية. ولأنه شيخ الشيخ فهو أثار مكامنَ العشق المؤدية إلى الجنون وأجبر الرومي، إذ أصبح مريده، على التخلي عن وضع الوجيه ليشاركه عزلته في خلوته. وبعد الاختفاء المفاجئ، لم يجد شيخه الرومي عزاء، فنظم القصائد الملتهبة التي ألهمته إياها نارُ الشوق. لقد دمّر شمسُ الدين فيه شخصية العالِم ليبعث فيه حيوية الشاعر. فشيخ الشيخ هو، بعبارة الفيلسوف كريستيات جومبي مترجم جلال الدين الرومي إلى الفرنسية: «أقوى البشر وأضعفهم ما دامت له القدرة، لكن هذه القدرة قوية ومدهشة في آن واحد، وهي دليل على حالة الانخطاف، حيث يتجلّى الإشراق الرباني منعكساً في ما يشبه اللغز»[٥١].

إن مختلف هذه الحالات تؤكد أن التمييز بين الخاصة والعامة تقني أكثر منه اقتصادي أو اجتماعي. وقد اتضح هذا التفصيلُ أكثرَ من خلال مثلَ الروحانيين الذين يزعزعون البنى القائمة على مفهوم السلطة - المعرفة فيقبلونها. وهذا ما جرى للبسطامي، أو لمجهول تبريز، الذي أدى دخولُه على الساحة إلى تغيير حياة جلال الدين الرومي، إذ تهاوى شيخ العلْم أمام شيخ الأمية العارفة.

وحتى أيامنا هذه، لا يزال بالإمكان التعرف إلى جماعة النخب الروحانية هؤلاء. وقد يصادف المسافر بعضَهم في المجتمعات الإسلامية التي لا تزال تحتفظ ببعض رواسب حيوية القديم كما في المغرب. وقد اكتشفتُ ذات أمسية في تَامْصَلُوحْتْ، الواقعة في منتصف الطريق بين مراكش والأطلس

الكبير، أحدَهُم بمرقّعة عابر سبيل سائح في تلك البلدة العابقة بالقداسة، تحت قناطر الدهليز المفضي إلى «قصبة الشّرفَا». كان الجو عابقاً برائحة الزيت الحادة المنبعثة من المعَاصر. فقد كان موسم قطاف الزيتون الوفير من الحقول المحيطة بالمدينة. وقد بدا هذا السائح وهو يتوجه بلحيته الجميلة ومنكبيه العاليين كأنه خارج من لوحة «موت السيدة العذراء» التي رسمها المصورُ الروماني والمعلم الباروكي كارافاتجيو مُبدع جماليةَ المعتم والمضيء والمستلهم للشخصيات المقدسة التي يصورها من مكان الريف. كان هذا السائح متواضعاً صلباً وكأنه واحدٌ من هذه الشخصيات التي تحيط برُفات القدّيسة في هذه التحفة التي كنتُ رأيتها ثانيةً في متحف اللّوڤر. وعندما وصل بالقرب منّي ركّز في الظلمة نظره على عيني، وببساطة يقينية قام بحركتين متتاليتين اخْتصرتَا موقعَه والتزامَه ومسارَه. فباليد اليسرى دلّني على الأرض وما توحيه له من احتقار، ورفع اليد اليمنى بحركة تنمّ عن رضاه بالسماء، وكأنما بفعل طاقة مركّزة انتصب جسده حتى بدَا فجأة وكأنه على أُهبة الصُّعود. وبدا بهذه السّلسلة من الإيماءات المسرحية كأنه يقول: العدمُ ها هنا والكائنُ في الأعلى. تلك هي البلاغةُ الخرْساء لهذا السائح الأرستقراطي المطبوع بالأمية، المنتمي إلى خاصّة الخواص المستضاء بجهل العارف، الشقيق الندّ لشيخ البسطاء ولرجل تبريز، الصّامد في زمننا هذا، على أرض ظلت في منْأى عن البترودولار وعن الوهّابية.

هو هذا التمييز بين الخاصّة والعامّة، الذي تشظّى تحت ضغط إقامة نظام الديموقراطية الذي لا ديموقراطية فيه عمّم، بشعبويته، التعليمَ دون أن يأخذ في الاعتبار النوعيةَ ودون أن يتبنى مُجدداً مبدأ التراتبية ليشكّل نخبةً جمهورية أو ديموقراطية. وعندها انتصر العاميُّ، الذي بامتلاكه قدرةَ التحكّم بتقنية معينة، ينتقل من تلقّن الألفباء إلى الاختصاص دون أن يخضع لاختبار الثقافة القديمة. وهو ما كان يسمى في ما مضى «الإنسانيات» وأصبح اليوم يعتبر «لغواً». في هذه الطريقة التي تؤمن التمكن بإحدى الاختصاصات لروح عذراء شملها النسيان أتبيّن دليلاً إضافياً يؤكد أمْركَة العالم. فالعاميُّ، وإن

كان متمكناً من اختصاص تقني، لم يتحول وجهاً أرستقراطياً لسبب بسيط هو أنه نتاجُ تعليم دون ثقافَة. فالمُتعلمون غير المثقفين هم أكثر من يفسد ما هو إنساني. وإني لأفضّل عليهم، ودون تردد، الأميين من ذوي الثقافة العالية، من نوع سائح تَامْصْلُوحْتْ(٥٢). فقُصُور الديموقراطية هو الذي أجّل التلاقح بين النخبة والجماهير، الذي يصون الروح الأرستقراطية. لقد انسحبت هذه الروحُ مخْليةً الساحة للشخص الذي يتأكّله الحقد، القابل للتحول إلى الأصولية الإرهابية الباعثة على الفتنة. وهكذا يبلغ الأمر بحضارة كانت تمكّنتْ من الحفاظ على هيبتها، في مراحل انحطاطها الطويلة، أن تفقد اليوم آخر حواجزها الوقائية. وتلك هي الظروف التي جعلت الدعوة الأصولية جذّابة.

والواقع أن المرشحين راحوا يتدافعون على أبواب «القاعدة» التي جعلت من أفغانستان، في ظل حكم طالبان، مركز عملياتها، منذ عام ١٩٩٦. فتجذرت حركة الفتنة التي أسسها أسامة بن لادن مع تبلور الحساسية المعادية للغرب لدى موجّهها، وقد أطلق عنانها في حرب الخليج (١٩٩١) عندما نزلت على الأرض العربية قواتٌ أجنبية لوْلاَهَا لكَانَ بالإمكان إسقاطُ جميع الأنظمة في شبه الجزيرة العربية. لكن يمكن أن ينظر في المنطق الوهابي إلى هذا الوجود على الأراضي المقدّسة على أنه نوع من التدنيس، ويصبح بالتالي من الأنسب قتال من كانوا السبب في ذلك (من غربيين عامّة وأميركيين خاصّة) ثم الدول الإسلامية التي لم تبق مخلصة للمدينة المنوّرة كمثال أعلى.

والحقيقة أن هذا النوع من التبرير الشائع لا يستند إلى أسس عميقة في عملية التحريض الفعلي. وأقول، دون أن أقصد تبرير الحجة، إن هذا التبرير يشكل الفكر العقلاني والتحليل الواعي عند بن لادن. لكن الدافع الملامس للجرح المؤلم يكمن في إذلال الإنسان المسلم الذي قليلاً ما يُعتَرفُ به. فرغم ثروات المسلمين، وعددهم (مليار ومئتا مليون نسمة) فإنهم يظلون مستبْعَدين عن القرارات التي تُشبع رغبة مَنْ يُحدّدُون مسارَ العالَم. وانطلاقاً

من هذا الألم، الذي يقض مضجع المستبعَد، أفهم الدوافعَ المجنونةَ عند بن لادن وأتباعه. إنها الرغبة في كسب الاعتراف التي تدفعهم إلى التحرك (وعدمُ الاستجابة لها يولّد إنسان الحقد).

وأعترف أنني لا أفهم المنطق الذي يجعل الإنسان مستعداً للانطواء على الذل في أعماقه. فإذا كنتَ لا تتحمّلُ الاستبعاد، وإذا كان يسوؤك عدمُ الاعتراف بك، فكيف لا يكون من الحكمة أن تبادر إلى التصرف والإبداع والعمل الدؤوب لتنمّي نفْسَك كي تفرض نفسك وتكسب بطريقة موضوعية الاعتراف بك؟ وأودّ أيضاً أن أرد على أولئك الذين تأتي ردّاتُ فعلهم على أنهم أُذلوا، بالعودة إلى سيدة من القرن التاسع، الصوفية الشيخة أم علي، وهي سيدة ثرية كانت تعيل زوجها أحمد بن خضراويه أحد شيوخ خراسان، كما أنها كانت بنوع خاص مناصرة أبي يزيد البسطامي[٥٣]. وعنها نقل عبد الرحمن السُّلمي (٩٣٧-١٠٢١) قولها الرائع: «فوْتُ الحاجَة أيْسَرُ من الذُّلّ فيها»[٥٤].

إن هذا القول، الصادر عن امرأة، مبدأ ممتاز يستحق التأمل العميق من جانب أولئك الذي يشعرون بالإذلال نتيجة إقصائهم، فلربّما وجدوا طريقاً آخر غير طريق الحقد التي تغرقهم في كراهية دموية. فهُمْ، من أجل إرواء تعطشهم إلى الانتقام، يلذّ لهم الالتحاق بحركة الفتنة التي أنشأها الملياردير الوهّابي، وقد أصبح رجلَ الظلمات والمغاور.

كما أودُّ التوقف عند كلمة «القاعدة» التي أطلقها بن لادن اسماً لحركته وللشبكات الناشطة أو الكامنة التي تتشكل منها. فالكلمة بما تزخر به من معان تكتسب قيمةَ الشعار. إنَّ لها من المعاني المتعددة بالعربية على الأقل قدْرَ ما لها من مرادفات بالفرنسية (فكلمة base مشتقة من اليونانية basis) وهي تعني: «الدرجة، أي نقطة الارتكاز» ومجازياً «المرتكز»، وهي باشتقاقاتها اللاتينية (باللفظ نفسه) تفرعت إلى لغات عدة منها الإنكليزية. وفيها تلتقي المعاني الأكثر قدماً بالاستعمالات الحديثة. لكني أدعو القارئ إلى العودة أولاً إلى جذر الفعل بالعربية. فالمعاني التي تتفرع من الجذر «قَ. عَ. دَ.»

تتوزع مجموعتين. الأولى توحي بدرجات من السلبية هي: الجلوس، الانتظار، الجلوس استعداداً لخدمة شخص، تحضير شخص وإعداده لأمر ما. أما المجموعة الأخرى فهي تسير في اتجاه القوة الناشطة هي: الحزم، التماسك، كمن يراقب شخصاً، ضاهى في القوة، مجابهة شخص. ولإيضاح هذا التناقض في الدلالة ما بين الانتظار والمبادرة عمد ابن منظور (القرن الثالث عشر)[٥٥] إلى تفسير فعل ق.ع.د. بمعنيين، تبعاً لما ورد في الحكمة العربية: «إذا قام بك الشرّ فاقْعُدْ!». فبحسب المعنى الأول فسّر الحكمةَ كما يأتي: «إذا فاجأك الشرّ فانتظر ولا تضطربْ». أما في الأخر فهو يوافق القول: «إذا أثارك الشرّ فتماسكْ وتصدَّ له». وهكذا نجد أن فعل الأمر «اقْعُدْ» يوحي بخطتين مختلفتين: ففي مواجهة الشر تقضي الأولى المقاومة السلبية التي تتلاءم والتأجيل إن لم يكن عدم التصرف. أما الآخرى فإنها تحضّ المعنيَّ على الاندفاع البطولي الحربي. أمّا الاسم «القاعدة» يعني ما يقوم عليه البناء من أساس أو ارتكاز، إضافة إلى كل ما يمكن أن يُستخدَم كقاعدة أو أسّ أو قاعدة تمثال. وابن منظور نفسه يستشهد بآيتين قرآنيتين إسناداً لما أورد: « وإذ يرفَعُ إبراهيمُ القواعد من البيت وإسماعيل»[٥٦]. «فأتى اللهُ بُنْيانهم من القواعد فخرَّ عليهم السّقفُ»[٥٧].

كما أن للكلمة معنى مجرداً يُقصَدُ به القانونُ أو القياسُ العام أو المبدأ الجوهري. وهو يُستخدَمُ في علم الهندسة للتعبير عن قاعدة المثلث وفي علم اللغة الحديث يستعمل في الجمع ليعني «قواعد» اللغة. وفي معان مجازية حيث يقترن بالكلمات الملائمة قد يعني عاصمة المملكة «قاعدةَ الملك». وكما في العديد من اللغات الأوروبية، فإن هذه الكلمة ترتبط بكثرة بالمؤسسات العسكرية فيقال: قاعدة العمليات، القاعدة البحرية أو الجوية أو قاعدة إطلاق الصواريخ الخ. وهناك معنيان آخران يجدر بنا تمييزهما كي نلقي الضوء على سبب اختيار حركة إرهابية لهذا الاسم. فبهذا الاختيار تدّعي الحضّ على الالتحاق أو على الأقل على التعاطف مع «قاعدة شعبية»، كما أنها تستخدم المعلوماتية (قمة التقنية) في طريقتها التدميرية معتمدة «داتا باز»

التي تعني بالعربية «قاعدة البيَانَات».

نتبين إذن كَمْ تحملُ الكلمةُ المختارةُ من دلالات. وربما كان خير دليل على تلك الدلالات النجاحُ التقنيُّ و«الجمالي» لاعتداءات ١١ أيلول/ سبتمبر(٥٨).

هوامش القسم الثالث

١ . رشيد رضا، «الوهابيون والحجاز»، القاهرة ١٣٤٤هـ، (١٩٢٦).

٢ . من ضحاياهم، رئيسا الحكومة، أحمد ماهر (١٩٤٥) والنقراشي باشا (١٩٤٨)؛ قتل حسن البنا بدوره سنة ١٩٤٩ . من أفعالهم العنيفة يجب ذكر المحاولة الفاشلة ضد عبد الناصر (تشرين الاول/ أكتوبر ١٩٥٤) وهذا ما دفع دولة الضباط الأحرار إلى حل حركتهم (كانون الثاني/ يناير ١٩٥٤) وملاحقتهم وإعدام بعضهم وسجن آخرين .

٣ . حسن البنا، «نحو النور»، خطاب بعثه سنة ١٩٤٦ إلى قادة دول إسلامية منهم الملك فاروق، انظر مجموعة الرسائل، ص٧١، الاسكندرية ١٩٩٠ .

٤ . سورة يوسف، الآية ٤٠ .

٥ . Jacques Berque traduit: «Le pouvoir n'appartient qu'à Dieu», voir **Le Coran**, p. 249, Sindbad, Paris, 1990. Si Hamza Boubakeur traduit: «En vérité, il appartient à Dieu seul de juger», dans **Le Coran**, p. 767, Maisonneuve et Larose, Paris, 1995.

٦ . سورة الأعراف ، الآية ٤٠ .

٧ . هما المترادفان اللذان يقترحهما فخر الدين الرازي (١١٤٩-١٢٠٩) في شرحه الكبير «مفاتيح الغيب»، ص١١٤ ، الجزء الثامن عشر، نشره محيي الدين، القاهرة، ١٩٣٣ .

٨ . المودودي، «معاني القرآن»، لاهور١٩٦٧- ١٩٨٨ .

٩ . يمكن أن يكون تأويل المودودي مفضلا لحضور كلمة سلطان قبل كلمة حكم، سلطان مشتقة من الجذر سلط التي تعني «ممارسة الحكم المطلق» سلطان يعني (قوة، حكم، عنف، امبراطورية)، ويعني أيضا «الإمارة» وهو ما يعطي باللغة الفرنسية Sultan، في سياق الآية التي نحن بصددها ترجمتها بـ«الحكم»، مرة أخرى لا يوجد شارح تقليدي يعين المعنى السياسي الذي تتضمنه كلمتا «حكم» و«سلطان».

١٠ . لا يمكنني أن أقتصد حكما كهذا، رغم أني أعلم بأن الحل المقترح من طرف الموردي

هو الشكل المفارق (وغير القابل للتطبيق) لديموقراطية دينية.

١١ . بالنسبة للمواضع الخاصة بمذهب الموردي، أدين فيها كثيراً للفصول التي خصصها إيميلو بلاتي له. انظر الفصل ١٢ «L'islamisme: une reforme à la dérive» ص٢٧٠ -٢٩٢ من كتابه **Islam... étrange**, Le cerf, Paris, 2000.

١٢ . هذه الانتقادات تشكل موضوع مقالة نشرتها مريم جميلة سنة ١٩٨٧ في **The Islamic quarterly** التي يصدرها المركز الثقافي الإسلامي في لندن.

١٣ . سيد قطب، «خصائص التصوير الإسلامي ومقوماته»، ص٢٣٦ ، القاهرة، بيروت، ١٩٨٧ .

١٤ . Gilles Kepel, **Le Prophète et Pharaon**, la Découverte, Paris, 1986.

١٥ . نلاحظ أنه كان للأصوليين، أبناء الأمركة، انشغالٌ بالإخراج التلفزي لمجازفتهم، لقد تميزوا أولا بالنرجسية الإعلامية علاوة على الجانب الدعائي الذي تحمله الصورة لهم وذلك لنشر ايديولوجيتهم وتخويف العالم بالإرهاب.

١٦ . Saint François de Sales, **Introduction à la vie dévote**, p. 22-23, Seuil, Paris, 1961.

١٧ . في الكتاب نفسه، الذي ذكرناه أعلاه، يبين سيد قطب كيف أن هذا المرور من الأسطورة إلى الواقع المستند للعقل ظل ناقصاً سواء عند اليهود أو المسيحيين، حيث لا تزال كتاباتهم مشحونة بالأساطير ولم تتخلص إلا قليلاً من الوثنية، انظر سيد قطب، م.م. ص ٢٩-٤٤ . وإذا كان يميز الأساطير التوراتية فإنه يبقى متعاميا عن البعث القرآني لهذه الأساطير نفسها مثل تلك الخاصة بكتاب المسلمين أو التي جمعها هذا الكتاب من الآداب ما بعد التوراة.

١٨ . يهودا هليفي، كتابُ «الخزَري» أو كتاب «الرد والدليل في الدين الذليل».

١٩ . Voir Henry Laurens, **la question de la Palestine**, tome I, **L'invention de la terre sainte**, p. 18, Fayard, 1999.

٢٠ . تأسست دولة إسرائيل ثلاث سنوات بعد اكتشاف العالم للفجيعة التي تسبب فيها «الحل النهائي».

٢١ . الشيخ أحمد الطنطاوي، «بنو إسرائيل في القرآن والسنة»، ص٩، القاهرة، ١٩٨٧ .

٢٢ . عبد الوهاب المؤدب، «Comme un ange déchu au Caire»، ص٤٠٢ -٤٢٦ في **Dédale/La venue de l'étranger** رقم ٩-١٠ ، Maisonneuve et Larose، باريس، خريف ١٩٩٩ .

٢٣ . عبد الوهاب بوهديبة، «الجنس في الإسلام»، الطبعة السادسة، P.U.F، باريس، ٢٠٠١ .

٢٤ . Norman Daniel, **Islam et Occident**, P. 185-209, traduit par Alain Spiess, le Cerf, Paris, 1993.

٢٥ . Gustave Flaubert, **Correspondance**, I, lettre à Louis Bouilhet (13 Mars 1850), p. 605-607, La Pléade, Gallimard, 1973.

٢٦ . الشيخ النفزاوي، «الروض العاطر في نزهة الخاطر».

٢٧. Nietzsche, **l'Antéchrist**, p. 103, Pauvert, Paris, 1967.

٢٨. استعمل لفظ épiphanie بالمعنى الذي يعطيه الروائي الإرلندي جيمس جويس، معنى يثير لدي صدى لمفهوم التجلي الصوفي، الذي يصف عملية ظهور اللامرئي في ما هو ملموس، يتعلق الأمر برؤى وانكشافات تصور اللحظات المدينية وتعد بإرساء قصيدة المدينة.

٢٩. معلومات مستقاة من بحث لمحمد مقدم «رحلة الأفغان الجزائريين من القاعدة إلى الجماعة»، في اليومية العربية «الحياة» في ثماني حلقات (٢٣، ٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١) يجب قراءة هذا البحث بحذر، يبدو أنه متأثر بالمخابرات السرية الجزائرية التي فتحت وثائقها للصحافيين.

٣٠. انظر أبو الفرج الأصفهاني (٨٩٧-٩٦٧) كتاب «الأغاني»، سبعة وعشرون جزءاً، حققه وعلق عليه. أ. مهانا وس. جابر، ١٩٨٦. هذا الكتاب الشهير، يحكي بشكل رائع تاريخ الغناء والشعر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة. يخصص الأصفهاني في بداية الكتاب صفحات عديدة لهذه المدينة التي تعج بالشعراء والمغنين والموسيقيين والهواة للغناء والرقص موافقين بين إيقاع الصوت والكلام.

٣١. E. Kant, **vers la paix perpétuelle**, p. 77, GF-Flammarion, Paris, 1991.

٣٢. إنها الكلمة اليونانية نفسها التي يستعملها ابن عربي (هيولى) لتشير إلى المادة التي تستقبل الشكل.

٣٣. ابن عربي، «فصوص الحكم»، ص١١٣، القاهرة، ١٩٤٦.

٣٤. ابن عربي، ترجمان الأشواق، القصيدة ١٢.

٣٥. مسلم ابن الحجاج، «الشاجب»، بشرح النووي،١٨ جزءاً، القاهرة ١٣٤٩هـ. (١٩٣٠).

٣٦. عبد الوهاب المؤدب «L'icône mentale» في **Dedale/L'image et L'invisible**. م.م. ص٤٥-٦٦.

٣٧. سورة الزمر، الآية ٣.

٣٨. سورة ص، الآية ٥.

٣٩. ابن عربي، «فصوص»، م.م. ص١٩٤- ١٦٩.

٤٠. البيروني، «تحقيق ما للهند»، ص ٨٤-٨٥، ١٩٥٨.

٤١. ابن حزم م.م.، ص٣٥.

٤٢. الشهرستاني، كتاب «الملل والنحل»، الجزء ٢، ص٥٣٠.

٤٣. Guy Monnot, **Islam et religions**, P. 115. Maisonneve et Larose, Paris, 1986.

٤٤. ابن النديم، «الفهرست»، ص٤٠٩، تحقيق رضا تجدد، طهران ١٩٧١.

٤٥. المسعودي، «مروج الذهب»، ص ٨٤ - ٩٨ وص٢٤٥-٢٤٨، بيروت ١٩٦٦.

٤٦. Introduit, traduit et amplement commenté par Daryush Shayegan dans **Hindounisme et soufisme**, une lettre du « confluent de deux océans», Albin Michel, Paris, 1997.

٤٧. Guy Monnot, op. cit. p. 117.

٤٨ . Hölderlin, Hyperion, p. 190, in **Œuvres** Pléiade, Gallimard, Paris, 1967.

٤٩ . ابن رشد، «فصل المقال». م.م. يستعمل ابن رشد لفظتي: الخواص والجمهور. وقد تحمل لفظة جمهور في القديم معنى قدحياً، وفي الجمع تعني الجماهير.

٥٠ . «مقالات البسطامي»، انظر على سبيل المثال المقالات ٩١، ٩٩، ٤٥٦.

٥١ . تقديم كريستيان جامبت لترجمة جلال الدين الرومي «شمس الحقيقة» من الفارسية الى الفرنسية، المطبعة الوطنية، باريس، ١٩٩٩.

٥٢ . يلاحظ انطونان أرطو في رحلته إلى المكسيك (ايار - آب ١٩٣٦) هذا التمييز بين التكوين instruction والثقافة Culture، والخسارة التي تلحقها الواحدة منهما بإقصاء الأخرى. انظر هذه النصوص المكسيكية، ص٢٥٦-٢٨٦، الأعمال الكاملة، المجلد الثامن، غاليمار، باريس١٩٧١.

٥٣ . «مقالات البسطامي»، م.م. المقطع ٣٧٢.

٥٤ . عبد الرحمن السلمي «ذكر النساء المتعبدات الصوفيات»، ص٧٧، القاهرة، ١٩٩٣.

٥٥ . ابن منظور، «لسان العرب»، ج ٣، القاهرة ١٣٠٠هـ (١٨٨٢).

٥٦ . سورة البقرة، الآية ١٢٧.

٥٧ . سورة النحل، الآية ٢٦.

٥٨ . يمكن أن يظهر من الادعاء الربط «الطبيعي» بين إرهابيي ١١ ايلول/ سبتمبر وتنظيم القاعدة، في حين أن أي دليل لم يثبت انتماءهم الفعلي لهذا التنظيم. ألا يعلن هذا العمل في حد ذاته عن توقيعهم؟ إنه في انسجام تام مع خطاب بن لادن وبرنامجه، إن الصدى الذي يحدثه يرن بالذات داخل دائرته الإيديولوجية. إذا لم يكن بن لادن هو منظم هذا العمل فهو بدون شك مُلهِمَه. من المحتمل أن يكون أولئك الذين نفذوا أحداث نيويورك وواشنطن لا ينتمون إلا إلى شذَرات ممتدة للقاعدة التي يديرها بن لادن شخصياً، لكن من المشروعية أن نعتبر البنية ذات الأسس المحددة وما يدور في فلكها يكونان المنظمة نفسها التي تحمل اسم «القاعدة». (حرر هذا الهامش قبل نشر أشرطة الڤيديو لـ ١٣ و ٣١ كانون الاول/ ديسمبر والتي يدين محتواها بن لادن).

القسم الرابع

الغَرْبُ يُقْصي الإسْلام

طالما أثير موضوعًا التضحية والسرية في محاولة فهم الطريقة التي تصرف بها إرهابيو ١١ أيلول/ سبتمبر. وينبغي اتخاذُ الحذر في تحليل هاتين الخاصتين وعدم السعي إلى تفسيرهما بالعودة حصراً إلى تاريخ الإسلام وحضارته. فبقدر ما أن هؤلاء الإرهابيين هم نتاج تطور داخلي خاص بالإسلام، هُمْ أبناء عصرهم وأبناء عالم تحوَّل بفعل الأمْرَكَة. ذاك على رغم أن كتاب برنارد لويسْ عن «الحشاشين» يواجه القارئ بحالات مماثلة مقلقة يمكن إسقاطها علَى سلوك إرهابيي «القاعدة»[١].

فالعناصر الذين قاموا في ١١ أيلول/ سبتمبر بعمليات القتل الانتحارية يمكن فهمهم أيضاً في ضوء عدمية أبطال دوستويفسكي. أتصور ما يعيشونه قريباً مما عاشته الشخصيات الموصوفة في كتاب «الممسوسون»، ولربما بهستيريا أقل وبفاعلية أكبر في التنفيذ. ويبدو أن الاعتداءات الأخيرة هي في الحقيقة نتاج تراكم متكاثف استدعى جميع أشكال العمل الثوري. فإذا تنوّع المضمون الإيديولوجي للحركات التمردية، ما بين نظام وآخر نقيض له، فمن المؤكد في المقابل أن طرائقها المتشابهة تزاوج دوْماً بين السرية والانتحار لتبوء بالفشل رغم الضربات الرهيبة التي توجهها إلى الدول

القائمة.

وهذا الإرجاع المتعدد الشكل إلى الإسماعيلية غربيٌّ أكْثرُ ممّا هو إسلامي. فمنذ الحروب الصليبية ساهم المؤرخون ومدوِّنو الحوليات الأوروبيون، مع نهاية القرنين الثاني عشر والثالث عشر، في صناعة أسطورة «الحشاشين» (غيرْهَارْدْ الذي أوفده فريديريك برباروس إلى مصر وسوريا، وغلْيُوم أسقف صُور، ومدوّن الأحداث دو لوبيك، والمؤرخ الإنكليزي ماتيو دُو بّاري والراهب إيف لُوْبُروتُون وجوانفيل واضعُ سيرة القديس لويس وجاك دو فِيَتري مطران عكّا والرحالة غليوم دو روبروك وماركو بولو، ثم بعد مرور نصف قرن أودوريك دا بوردينوني، الخ). فهؤلاء، عبر تقاريرهم وأخبارهم ومدوناتهم، نشروا صورة «الحشّاش» الخاضع كلياً لسيّده، المستعدّ أن يتناول الخنجر من يده ليطعن به صدر الضحية التي يحددها له. ولقد كان هناك نوع من المبالغة في رواية السطوة التي يتمتع بها سيد قلعة «عَلَمُوت» على أتباعه. وفي معزل عن القدرة السحرية التي نسبوها إلى هذا الشيخ الخارق، فإن شهود القرون الوسطى الأوروبيّين قد ابتدعوا صورة عن الفردوس الإسلامي، تلك الجنائن الظليلة التي تخطر فيها الحوريات والغلمان الجاهزين ليستقبلوا المؤمنين وليكشفوا لهم أسرار الملذات التي تنتظرهم في الجنة الحقيقية الموعودة لحياة أبدية ينعم بها أولئك الذين يضحون بأنفسهم في سبيل سيدهم. وقد اعتُبر هذا الاستيهامُ سبباً مادياً يفسّر هذه السيطرة على نفوس أسيرة طاعتها العمياء.

أما في الأزمنة الحديثة فإن الاستخدامات الإيديولوجية الأولى للظاهرة الإسماعيلية جاءت بدورها من الغرب. ففي أوائل القرن التاسع عشر، الذي شهد الجريمة السياسية، وهي الذاكرة الحية للإرهاب الثوري، أُعيدت إلى الأذهان ذكرى الحشّاشين. فإذا المستشرق النمساوي جوزيف فون هامر، في كتابه «تاريخ الحشاشين»، يجعل من هؤلاء النموذجَ العالمي للتآمر وأعضاءَ جمعيات سرية «تسخّر» الذين خدمة لطموحاتها. كما أنّهُ يصنف في فئة الحشاشين جميع الذين رأى أنهم بذَرُوا الشقاق في العصور المنصرمة أو

في أوساط معاصريه، وممن حددهم في مصافهم فرسان الهيكل واليسوعيون والماسونيون والمخبولون والثوريون الفرنسيون قتلة لويس السادس عشر. يقول جوزيف فون هامر:

«وكما تولّدت الجمعيات الثورية في الغرب من الماسونية، كذلك تحدّر الحشاشون في الشرق من الإسماعيلية... فجنون المخبولين، الذين اعتقدوا أنهم بمجرد التبشير يمكنهم تحرير الأمم من وصايا الأمراء ومن قيود الشعائر الدينية. تجلى ذلك بالطريقة الأكثر رعباً في نتائج الثورة الفرنسية كما تجلى في آسيا تحت حكم الحسن الصبّاح. . . »[٢].

كما استعيد ذكْرُ الحشّاشين لدى استنكار تطرّف القوميين الإيطاليين أو المقدونيين، في نضالهم السري والإرهابي العنيف الذي أغرق الأرض الأوروبية بالدماء في مرحلة لاحقة من القرن التاسع عشر نفسه[٣].

كما أن النِّسْبَة إلى الإسماعيلية التي قدمت كمدخل لتفسير اعتداءات «القاعدة» تنطبق على العمل الإرهابي بحد ذاته أكثر مما تنطبق على جذوره الأصولية. فمن خلال كارثة نيويورك وظّفتْ مجدداً أسطورةُ الحشاشين لتوضيح الجريمة التي كان الدافعُ إليها سياسياً وهي تَدِينُ بنجاحها لتضافر العمل السري والتضحية بالذات.

إن إمام الحشاشين، الحسن الصبّاح، كان بدوره موضوعَ أسطورة أدبية في الغرب، وقد كان وراءها ادوارد فيتزجيرالد الذي كان في مقدمة ترجمته لرباعيات عمر الخيام قد استعاد قصة عممتها الرواية الأدبية الفارسية. جاء في هذه الرواية أن الحسن الصبّاح وعمر الخيام ونظام الملك كانوا من مريدي شيخ واحد، وقد أقسموا على أن أوّلَ من يحقق النجاح منهم يساعد الآخرين. وعندما أصبح نظام الملك وزيراً لدى السلطان السلجوقي ذكّره زميلاه القديمان بالعهد القائم بينهم، فاقترح عليهما أن يتولى كلاهما منصبَ وال، إلا أنهما رفضا. فقد اكتفى عمر الخيام بمعاش يسمح له بالتفرغ لحريته ولهَوسه بالشعر والرياضيات، أما الحسنُ الصبّاح فقد طالب بمنصب رفيع في البلاط فحصل عليه. لكنه سرعان ما طمح إلى منافسة نظام الملك على

الوزارة، فما كان من هذا الأخير إلا أن دبر له مكيدةً أفقدته الحظوة لدى السلطان، وعندها أقسم الحسن الصبّاح على الانتقام. وهكذا ولَدَ مشروعُه القائم على التمرد. ومن أجل وضعه موضع التنفيذ وصل بصاحبه إلى القاهرة عاصمة الخلافة الفاطمية ليؤكد التزامه المذهب الإسماعيلي. يقول برنارد لويس في كتابه المخصص للحشاشين الإسماعيليين:

« إن نظام الملك وُلد على أبعد تقدير في عام ١٠٢٠ واغتيل في عام ١٠٩٢، أما عمر الخيام فإنه وُلد في عام ١٠٤٨ وتوفى عام ١١٣١. وإذا كان تاريخ ولادة الحسن الصبّاح مجهولاً، فمن المعروف أنه توفى في عام ١١٢٤. فإذا أخذنا هذه التواريخ في الاعتبار يبدو الاحتمال ضئيلاً بأن يكون الثلاثة قد أمضوا فترة مشتركة في الدراسة. وبالتالي فإن معظم الباحثين المعاصرين يعتبرون أن هذه الرواية المثيرة هي من النوع الخرافي»(٤).

غير أن هذه الأسطورة كانت وُضعت في مسارها فاستغلها عددٌ من الكتّاب وسلطوا الضوء عليها في أعمالهم التي تبدو مخيّبةً عندما تتخذ شكل رواية تاريخية. ومن بين هذه الأعمال أتوقف عند الظهور الأخير للشخصية التي بنت قلعة علَمُوت في جبال ألبرز، بالقرب من بحْر قزوين. ففي كتابه «مدن الليالي القرمزية» يتخيل الروائي الأميركي وليم بوروز أميركا وقد سقطت في أيدي قراصنة مَاجنين، وقد قدم لروايته الخيالية بسلسلة إهداءات إلى من «استلهمهم»، وهَي تبدأ بإعلان أن «كتابه هذا مهدى إلى القدامى» وتنتهي لائحة المهدى إليهم بـ«آلهة الشتات والفراغ المجهولة الأسماء» إضافة إلى «الحسن الصبّاح سيد الحشّاشين»(٥)». إن استلهام هذه الشخصية في سياق هذا النص الأدبي العابث يبدو لي على صلة أكثر بالنظرية الباطنية التي ينطوي عليها البرنامج السياسي للحسن الصبّاح.

والواقع أن هذا الأخير كان يسعى إلى زعزعة النظام السّني بابتداعه الإرهاب السياسي، استجابة لدعوة تنزع إلى العالم الآخر. وهو يهدف منه إلى تسريع عودة الإمام المحجوب ليعلن «القيامة»، حيث تبطل الشريعة لتفسح أمام حياة تنتهك المحرمات. فزمن الشريعة الإلهية أعلن زواله على

أيدي أتباع حسن الصبّاح ليعاش في البهجة المتأتية عن رفع المحظورات سواء في «علموت» أم في سائر معاقل الجبال السورية. أما الأفق العقائدي للإرهاب السياسي، الذي ابتدعته الإسماعيلية، فلا يمكن أن يكون ذا صلة مع الأفق العقائدي الذي يوجّه سلوك الأصوليين والوهابيين المتكاثرين في شبكات «القاعدة» وهم لا يحلمون إلا بفرض الشريعة في العالم، تلك الشريعة نفسها التي قوّضها الحشّاشون. وبذلك يبدو أبطال التمرد في القرون الوسطى طليعيّي الحركات الفوضوية في العصور الحديثة، فيما الإرهابيون من معاصرينا يلَذّ لهم التقوقُع في حالة من جمود عقلية متقهقرة متمسّكين برغبتهم في أن يطبقوا حرفياً الشريعة التي كان الإسماعيليون قد قوّضُوها قبل أن يستخرجوا منها المعاني الباطنية باللجوء إلى علوم التأويل. فبحسب النظام التأويلي لهؤلاء، تبقى الرسالة القرآنية التي أوحي بها إلى النبي رسالةً ميتةً إنْ لم يُحْيِها الإمام عبر إظهاره أسرارها الخفية التي إليه وحده يعود الحق في كشفها. فَما بين الوهابية الأصولية وبين الإسماعيلية الباطنية تبدو مقاربة النص القرآني على طرفَيْ نقيض. فالأولون مهوُوسُون بالمعنى الظاهر والآخرون يولون كلّ اهتمام لتقديس المعنى الباطني. ومن ثمَّ يتبين بالتالي أن الوهابية والإسماعيلية تشكلان في المشهد الإسلامي موقفين لا يلتقيان.

وليس هذا التعارض موجوداً على المستوى العقائدي وحسب، بل إنه يتناول أيضاً منهجَ العمل. فالحشاشون لم يلجأوا بتاتاً إلى المجازر العمياء مُوقعين ضحايا أبرياء، كما أنهم لم يستهدفوا الأجانبَ، باستثناء إقدامهم على إعدام الماركيز كونراد دو مونفرّا، ملك القدس (٢٨ نيسان/ أبريل عام ١١٩٢)، بأمر من سَنان المخيف (المتوفى عام ١١٩٣) «شيخ الجبل» الحقيقي، الذي كان الحسن الصبّاح قد عيّنه لقيادة الفرع السّوري (كان يقيم في قلعة مصياف ويشرف على نشاطات معاقل الجوار). ثم إن هذا الإعدام لم يكن مجانياً، إذ كان الهدفُ منه إثارةَ الانشقاق في صفوف الفرنجة. وهذا ما حدث فعلاً. إذ اتّهم ريكاردوس قلبَ الأسد بأنه المحرض على هذه الجريمة، وما عدا ذلك فإن جميع ضحايا الإسماعيلية كانوا من رجالات

السياسة والعسكريين ورجال الدين وكبار الموظفين الإداريين ومن الخاصة المنتمين إلى جهاز الدولة السنية (من الخليفة إلى السلطان ومن الوزير إلى الحاكم، ومن المفتي إلي الوالي ومن الحاكم إلى المدرس العالي). وهنا أيضاً يبدو الفرق خيالياً بين الإسماعيلية التي اعتمدت الاغتيالات الهادفة وبين الإرهاب المعاصر الذي تعميه قوةُ الرمز والسعيُ إلى صدمة صورة تهدف إلى أن تترسخ في الأذهان أطول فترة ممكنة، عبر مشهد الحدث الآني، المبرمج على قياس مجتمع لا يولي انتباهاً إلاّ إلى الأحداث اللاّفتة.

أما التمييز الآخر فإنه نوْعي. فما بين الوهابية والإسماعيلية بونٌ شاسعٌ يفصل بين تبسيطية العقيدة الأصولية وبين التكلّف في النظريات التي يضعها منظّرون بنوا رؤى كونية تتناسب مع النظرة الدورية إلى التاريخ، رابطة كل عصر بنبيٍّ له مُؤوِّله الذي يعمّق رسالةَ الوحْي. ثم إن الفكر الإسماعيلي قد تطور نحو تبنّي الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وتمجيد العقل الذي يتجلى تأثيره عبر «رسائل إخوان الصّفا» (القرن العاشر). فهذا الكتاب الذي عمّ العالَم الإسلامي لا يزال يحتفظ بحيوية هي مبعث رضا القارئ المعاصر. لذلك لا يمكن أن يُقارَنُ الإرث الروحي للإسماعيلية بركاكة نتاج الأصوليين والوهابيين وقد عرضت بعضاً من نماذجه التي أقل ما يقال فيها إنها مستهجَنة لفقْرها وتعصّبها. فالمدى الفكري الذي خطته الإسماعيلية قد اجتذب أكبر مفكّري ذاك العصر مثل نصير الدين الطوسي (١٢٠١-١٢٧٤) الطبيب والفيزيائي والفيلسوف وعالم الرياضيات وخصوصاً الفلكي، مؤسس مرصد مراغة الشهير في أذربيجان. أو مثل ناصر خسرو (١١٠٤- حوالى ١٠٧٨)، الكاتب الرحالة صاحب «سَفرْ نَامَه»(٦) الذي جمع بين وصف المعالم الجغرافية وفن الرواية الوصفي. وهذا الكتاب يشكل وثيقة تاريخية ثمينة ويسمح بإعادة تشكيل خطط القدس أو القاهرة في القرن الحادي عشر. وكاتبه هو أيضاً شاعر يعترف في قصائده بتساؤلات يُشهد فيها على شكوكه وقلقه الذي يعانيه نتيجةَ ما يعتمل في ذاته من صراع داخلي. كما أنه مارس التأويل، هذا العلم الذي يستخرج المعاني الباطنية من العقيدة الإسلامية

وشعائرها. وهو، كفيلسوف، يسعى في كتابه «جامع الحكمتين» إلى التوفيق بين لغة القرآن وبين الطروحات المنطقية للعلوم النظرية.

«إذا كان هناك زعم بأنه من أجل نشر المعرفة وتحقيق الخدمة الإلهية يجب الانتظار إلى أن يستأصل سلطان الجهل من المخلوقات، فإن هؤلاء سيرحلون عن هذا العالم جهلةً غافلين. كلاّ، إن الحكماء مثل أشجار مثمرة تنتصب مثقلة بثمارها، ويسعَوْن إلى الحكمة مثل الأولاد الجائعين الرشيقي الحركة، الدهاة، المتقدي الفكر. أما الجهلة فإنهم مثل الدواب التي تجر أقدامها ورأسها في الأرض متثاقلة لا تقدر على الالتفات إلى الشجرة ولا حتى أن تعرف أن هناك شيئاً ما فوق أغصانها. فالأولاد يجْنُون من الشجر ثمرَه الغزيرَ العصارة الطري اللذيذ الطيب ويتغذون به فيما الدواب لا تقدر حتى على السؤال عمّا يهتمّ به هؤلاء»[٧].

ولو أن طيف ناصر خسرو عاد بيْنَنا واطّلع على أعمال أُصُوليّينا وكتاباتهم، لما كان من شك أنه كان سيرى فيهم جهلةً أَشْبَهَ بالدواب، لا يستطيعون رؤية شجرة الحكمة ولا تمييزَ الثمار التي تزدان بها أغصانُها.

في كتاب برنارد لويس ملاحظتان تحملان القارئ على الربط بين الظاهرة الإسماعيلية والإرهاب المعاصر. أولاً هناك الطريقة الجديدة، التي ابتدعها حسن الصبّاح، القائمة على استخدام «قوة صغيرة منظمة ومخلصة، تكون قادرة على توجيه ضربة فعالة إلى عدو بالغ التفوق». وقد وَرَد عند أحد الكتاب المحدثين أن «الإرهاب ترعاه منظمة محدودة العدد جداً وتستوحي برنامجاً ذا أهداف واسعة النطاق تلجأ باسمه إلى الترهيب»(٨).

ثم هناك في المقطع الأخير من كتاب الحشاشين دعوة صريحة إلى تبين صدى إرهاب الإسماعيلية في القرون الوسطى في أحداث عصرنا، عندما يكتب لويس: «... موجة الأمل الخلاصية والعنف الثوري اللذان حرّكاهم تستمر في دورتها، وقد ظهر عددٌ ممن حاولوا أن يقلدوهم في مناهجهم ومُثُلهم. وقد وفّرت الخضّات الكبرى في عصرنا لهؤلاء أسباباً جديدة للغضب وأحلاماً جديدة للإنجاز ووسائل جديدة للقتال»(٩).

وتتخذ هذه الدعوة حجماً كبيراً بمجرد أن يصدر الإرهاب عن أي موقع إسلامي، إذ عندها تنتشر المرجعيةُ في نوع من التماسك الثقافي وتصبح شرعية كلياً ومعبرة بصورة خاصة. وتبدو كأنها إعادة للظاهرة نفسها حين

يتبين أن المقاتلين الفلسطينيين قد اتخذوا لأنفسهم التسميةَ نفسها التي أطلقت على الإسماعيليين من مرتكبي الاغتيالات السياسية. فكل من الفريقين يسمى «الفدائي». وهذه الحكمة مشتقة من جذر «ف. د. ي.» الذي يعني استعادة شخص مَا مقابل فدْية لإنقاذ حياته أو لتخليصه. ويُستعمل هذا الفعل في تعبير ثابت «فديتك» (أي أقدم حياتي لتخليصك) تعبيراً عن الإخلاص الذي لا حدود له: فالفدائي هو إذن المستعدّ لأن يضحي بنفسه من أجل القضية. وهنا تجد تضحية ١١ أيلول/ سبتمبر تفسيرها في نظر أصحاب القول بخصوصية الثقافات، الذين يفسرون هذه التضحية بالمرجعية الإسلامية. إلاّ أن برنار لويس نفْسَه يُقرُّ بأنه ليس في الشريعة الإسلامية ولا في السّنة ولا في السيرة ما يحض على تضحية الإنسان بذاته ولا على القتل باحتفالية دينية(١٠).

وفي المقابل يمكن البحث في مسألة الشهادة انطلاقاً من تاريخ وعلم الدين الإسلاميين. إن «الشهيد» من أسماء الله الحسنى، «الذي لا يغيب عن علمه شيء»، وهو «الحاضر»، وله معنى الشاهد «أي العالم الذي يبيّن ما علمه»، وفيه «شَهد شهادة» على فلان بالحق، كما جاء في اللسان. ومن هنا استخدام شهادة المَسلم (قول: لا إله إلا الله). و«استشهد» أي قُتل شهيداً، أي المقتول في سبيل الله. وفي ذلك دعوة صريحة إلى التأكيد على إيمان المسلم. وصفة «الشهيد» هي أيضاً صدى لمعاني الفعل. فهي تعني الشاهد على الحق، الذي يعرف كلّ شيء، الكليّ المعرفة والمضحي بنفسه في سبيل الله (سواء أُقُتل في الجهاد أو عُذّب حتى الموت من طرف العدو، والموت عموماً بأي شكل آخر غير الموت الطبيعي أو دفاعاً عن الرزق مثله مثل الغريق والمبطون والمطعون والمحروق كما جاء في الحديث). ونجد الأصل الاشتقاقي نفسه لكلمة «شهيد» (بالفرنسية: martyr) المأخوذة عن اليونانية martur وهو الشكل الذي انتهت إليه كلمتا martus وmarturos، والتي تعني «الشاهد» (في اللغة القضائية)(١١).

وما الذي نشهد عليه عندما نموت في سبيل الله؟ ربما كنا نشهد على وجه الله، رمز الاصطفاء، وعلى حياة من النعيم في الجنة خالدين فيها أبداً.

والكلمات المشتقة من جذر «ش . هـ . د . » عديدة في النص القرآني . وهي تذهب في اتجاهين رئيسيين : معنى الشهادة الشرعية ومعنى العلْم بكل شيء . وكلمة «شهيد» غالباً ما تأتي مقترنة بالله البصير الذي يؤكد كل شيء ويطلع على كل شيء . فهو الله العليم . وليس الشهداء هم من يموتون في القتال ، بل هم بالأحرى شهود الحق أمام الله ، مما يجعلني أعتبر أن المعنى القرآني للكلمة هو معنى تأصيلي يتوزع ما بين الشهادة على الحق في الشرع والعلم الإلهي ، أي الشهادة على حقيقة واقعة (كالزنا مثلاً) والشهادة على حقيقة الله كما تجلى في الوحي المنزّل على أنبيائه المرسلين . وهناك آية واحدة فقط تستدعي صورة الشهيد في القتال وهي التي جاء فيها : «ولاَ تَحْسَبَنَّ الذين قُتلُوا في سَبيلِ الله أمْواتاً بَلْ أحْيَاء عنْدَ ربِّهِمْ يُرزَقُون»(١٢) .

وبالعودة إلى تأويل هذه الآية نجد فخر الدين الرازي (١١٤٩-١٢٠٩) يرى أن المقصود أولاً هم «الشهداء» الذين سقطوا في المعركتين اللتين خاضهما المسلمون ضد القرشيين ، أي بدر (آذار/ مارس ٦٢٤) وأُحُد (تشرين الثاني/ نوفمبر ٦٢٥) . ثم يستنتج أن الظرف «عند» في عبارة «أحياء عند ربهم ... » هو نفسه الذي يضع الملائكة في جوار الله . وهذا ما يمنح أولئك الذين يموتون شهداء في «الجهاد» نعيم الملائكة في الحياة السماوية(١٣) . ذلك هو الأساس القرآني الذي يشرّع الجهاد ويوضّح المكافأة التي تنتظر الشهيد . وهذا الأساس تعرّضَ لجميع أنواع التحريف بغاية تشكيل أسطورة الشهادة . وكثيراً ما وُظّفتْ هذه الأسطورة في زمننا وخصوصاً خلال حروب التحرير الوطنية ضد الاستعمار . فقد كان المحارب الوطني الجزائري يُدعَى «مجاهد» ، أي ذاك الذي يقدم نفسه للجهاد ، والذين يسقطون في الجهاد «أحياء عند ربهم» ، يتمتعون في جواره بالنعيم بسعادة تضاهي سعادة الملائكة ، وعليهم نعمة نور الملائكة .

يبقى أن نعرف ما إذا كان الانتقال من الحرب إلى حرب العصابات والإرهاب يبرز أيضاً مفهومي «الجهاد» و«الشهيد» . ذاك أن التأويل الفظ للنص قد يفضي إلى جميع أنواع التحريف . وفي دائرة التفسيرات الحالية

تبدو الآراء متباينة. فدعاة التفسير الأوّلي يحضون على الجهاد بكل أبعاده الأسطورية، في حالات التعرض للاعتداء وفي مواقف الدفاع عن النفس كما هو الحال في أشكال الكفاح الوطني. وتبدو القضية الفلسطينية في صلب هذا المعنى الأولي. أما الموقف المتطرف فيرد مثلاً في الكثير من مؤلفات سيد قطب فهو يهاجم العلماء الذين يَحدّون من معنى الجهاد، ويدعو إلى تكثيفه وتعميمه من أجل نصرة الرسالة الإسلامية على مستوى البشرية جمعاء، لأن هذه الرسالة خاتمة التعبير عن الحقيقة الإلهية(١٤). ويلتزم الأصوليون الإرهابيون هذا التفسير ليقوموا بعمليات العنف. ولا شك أن الذين نفذوا اعتداءات ١١ أيلول/ سبتمبر يعتقدون أنفسهم شهداء في هذا «الجهاد» العالمي، وأنهم ليسوا أمواتاً بل أحياء عند ربهم. تلك هي القناعة التي تحملهم على التضحية بالنّفس وتجعلهم يستنبطون أسطورة الشهادة في إخراج بدائي يدفعهم إلى تطهير جسدهم المنذور سلفاً للعرس السماوي. وهذه السينوغرافيا الساذجة تبعدنا عن التفسير الملائكي الذي قدمه التأويل العقلاني للرازي في القرن الثاني عشر. وعلى كل، فإن هذا هو الأساس النصي الذي تفسر من خلاله تصوراتٌ توضّح بأفضل ما يكون الحاجة إلى التعويض عن حالات الكبت الجنسي في الحياة الدنيا.

ويبدو لي أن هذا الأساس النصي، وتفسيره المتطرّف، كافيان لتفسير خيار الموت لدى إرهابيي ١١أيلول/ سبتمبر. فلا حاجة للعودة إلى الإسماعيلية أو إلى مفهوم التضحية كما تتبدى عند الشيعة، الذين يُنظَرُ إليهم على أنهم تعرضوا للقمع في تاريخ الإسلام ووقعوا ضحية الظلم. وقد تعاظم مفهوم الشهادة عندهم من خلال المثال الذي اتخذوه في شخص إمام يقدسونه أكثر من غيره وهو الحسين، أحد أبناء علي، قتيل كربلاء بطريقة شنيعة (في ١٠ تشرين الأول/ أكتوبر ٦٨٠). ويرى الشيعة في هذه الجريمة مشهداً تأسيسياً لهم يحتفلون به سنوياً. إنهم إذن يقدسون الشهادة، بالمعنى المسيحي للكلمة. وهي شهادة تغذي الشعور بالذنب لعدم التضحية بالنفس دفاعاً عن الإمام وتجنباً لمصرعه. وفي هذه الشهادة يكمن معنى الفداء

والخلاص. فالإمام عرّضَ نفسه للقتل وضحّى بها كي يفتديَ بدمه أولئك الذين يؤمنون به. إنه إذن طقسٌ احتفالي من طقوس الألم، هَدفُه طمأنة الضمير المعذّب. لكن الاحتفال بهذه التضحية لا علاقة له قَطّ بالجهاد، ولا بالشهيد الذي يلتحق بأمثاله إلى جوار ربه عندما يخسر حياته وهو يقاتل في سبيل الله.

وقد برز مجدداً مفهوم الاستشهاد المقترن بالإرهاب على الساحة في الشرق الأوسط إثر عملية إرهابية تنتمي إلى نموذج ثقافي آخر. فالكاميكاز الأول في الشرق الأوسط في العصر الحديث هم المناضلون الثلاثة من الجيش الأحمر الياباني الذي نفذوا في ٣٠ أيار/ مايو عام ١٩٧٢ هجوماً انتحارياً على مطار اللد، وبعدها حتى القذافي تساءل لماذا لا يلجأ الفلسطينيون إلى الطريقة ذاتها(١٧).

وبعد اعتداءات ١١ أيلول/ سبتمبر سارعت حكومة شارون فوراً إلى تشبيه اعتداء نيويورك بالاعتداءات التي تواجهها إسرائيل من جانب الفلسطينيين. وأصرت الحكومات العربية الحليفة للولايات المتحدة على التمييز بين إرهاب المقاومة وإرهاب «الجهاد» الذي أعلنه تنظيمُ «القاعدة» من جانبه ضد الغرب، رافضة المماثلة بين نوعي الإرهاب. وقد تدخّلت هذه الدولُ كي لا تدرج على لائحة المتهمين منظمات مثل «حماس» الفلسطينية و «حزب الله» اللبناني باعتبار أنها منظمات مقاومة. كما أن الصحافة والطبقة السياسية العربية أقامت التمييز نفسه كمبدأ، مذكرةً بإرهاب المقاومة الفرنسية والأوروبية ضد الاحتلال النازي، ومذكرة أيضاً بلجوء بعض المنظمات اليهودية إلى هذا السلاح خلال حربها التي أدت إلى قيام دولة إسرائيل. ففي الحالة الفلسطينية تعتبر المبادرة إلى الإرهاب، حتى في هولها، سلاحَ الضعيف الذي تضخمت خيبة أمله بالكراهية التي يثيرها السخط العاجز.

تُطرحْ مسألةُ التضحية إذن، عبر الإرهاب الذي يَعرفُه الشرق الأوسط. وقد صاغ «حزب الله» أسطورة حقيقية حول الشهادة والتضحية، مفيداً ربما من تقديس الشهادة الحية في أوساط الشيعة في جنوب لبنان. وقد وضعت

أساليب احتفالية وتصويرية توافق الرواية الأسطورية التي تهيئ المرشح للعملية الانتحارية إلى العرس الذي ينتظره في جنة النعيم المكتظة بالعذارى الحوريات. وأنا أتبيّن في هذا التوليف المشهدي آخر شكل من أشكال النزعة التشبيهية التجسيمية (خلع صفات الإنسان على الله) والحرفية التي بلغتها الأصولية المعاصرة، البدائية في تخيلاتها، كما في مقاربتها للمعنى الذي ينطوي عليه النص القرآني.

فقد سبق لي من جهتي أن عبرتُ عن رفضي جذرياً لكل عمل إرهابي أياً كان الدافع له. فأنا أعلم تماماً كمْ أنّ الإرهاب، الممارس باسم قضية سامية، يمكن أن تفسدهُ الأسطورة ليعود فيبرز في الفعل السياسي. ويهمني أن أذكر بما كتبتُ عن ذلك في افتتاحية عدد مجلة Dédale المخصص لمدينة القدس: «أريد أن أكون حاسماً في ما يخصّ الإرهاب والتطرف الإسلاميين، فكلاهما يمثلان بالنسبة إليّ ما ليس مقبولاً، ولا يمكن إعطاؤه الشرعية. وإني لأقف كلياً وبكل قواي ضدهما حتى عندما أحس أنني عاجز إزاء مشاريعهما، لكنني أكافح وسأستمر في مكافحتهما بما يتوافر لي من وسائل، أي بالكتابة وبالكلمة اللتين تفضحان ما ينشرانه من عار على شاشات العالم. وأتخذ هذا الموقف النهائي متزامناً مع فعل التضحية الدموية الذي تقدمان عليه.

وفي موضوع الإرهاب أراني ألتزم ميراث ألبير كامو، الذي كان من النادرين الذي اتصفوا بالشفافية في رفض هذه الأعمال الوحشية أياً كانت أسبابها. وليذكر القارئ أن ذلك كان أثناء حرب الجزائر في الخمسينات حيث تعرض كامو للعزل ضمن حلقة المثقفين الباريسيين، وأنا نفسي قبل عشرين عاماً كنت في موقف مشابه للذين ناصبوه العداء. ولم يكن تغييرُ موقفي نتيجة الخيانة أو بسبب ميل مهووس إلى إنكار الذات. لكن الزمن وحده معلّمٌ وهو يعيد الحق إلى الذين احتفظوا بشفافيتهم في التمايز والعزلة. فلماذا يتكرر الهذيان إذن حين يتضح مثالُ الزمن الماضي تحت الضوء الكاشف؟ وأضيف إن تجربة الإرهاب من أجل قضية وطنية سامية قد سجلت في ذاكرة الأمة الجزائرية على أنها مجدٌ وليس على أنها أمر مرعب. كما أنها

أصبحت واقعاً ثقافياً وملاذاً يقترن بالمعيش. واليوم يعرف الجزائريون أن هذا السلاح قد ارتد عليهم»[١٦].

ثم إن الإسلام لم يعرف التضحية البشرية، لكن الأصوليين المعاصرين استخدموا مفهوم التضحية هذا لكي ينفذوا أعمالهم الإرهابية ويكيّفوه مع المتخيّل الإسلامي عبر سلسلة من التحريفات، في حين أن المسلم، بالعكس، يحتفل سنوياً بأضحية إبراهيم القائمة على عملية استعاضة يفتدي فيها الله ابن إبراهيم بالكبش كما جاء في القرآن: «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إنِّي أرَى في المَنَام أنّي أذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرى، قَالَ يَا أبَت افْعَلْ مَا تُؤمَرْ، سَتَجدُني إنْ شَاءَ اللهُ منَ الصَّابرين. فَلَمَّا أسْلَمَا وتَلَّهُ للْجَبين. ونَادَيْنَاهُ أنْ يَا إبْرَاهَيمُ، قَدْ صَدقْتَ الرُّؤيَا إنَّا كَذَلكَ نُجْزي المُحْسنين. إنَّ هَذَا لَهُوَ البَلاءُ المُبين. وَفَدَيْنَاهُ بذبْح عَظيم»[١٧].

هكذا يربط القرآنُ بين الفداء والتضحية. ونجد الجذر نفسه «ذ. ب. ح.» الذي يعني فعل «ضحّى». كذلك يسمى الكبش ذبحاً أي «الأضحية المعدة للتضحية». فهذا الجذر يعني أولاً «شقّ ومزّقَ وقطَع». ومن هنا «نَحَر» أي قَتَل حيواناً بقطع الحلقوم. وفي السياق نفسه ذبح الضحية أو قتل رجلاً بلا رحمة.

وفي القرآن ورد أن ذبح إبراهيم «بلاء مبين». وهذا التقدير يهيّئ المشهد للتمثيل المأسوي. ففي تلخيصه لكتاب أرسطوطاليس «فنّ الشعر» رأى ابن رشد، الذي لم يكن مطلعاً على نصوص مسرح المأساة اليونانية، في تضحية إبراهيم أفضل مثال على مميزات هذا النوع المسرحي كما تبيّنها أرسطو[١٨]، حيث يفترض بالمأساة أن تولّد الرهبةَ والشفقةَ عبر إبرازها العنف بين ذوي القربى[١٩]. وهكذا يصبح سيّدنا إبراهيم شخصية مسرحية تتحرك في فضاء المأساة إلى جانب أوديب وأغاممنون، فيما غوته يوضح من جهته مفهوم «التطهير» (الكاتارسيس) الأرسطي من خلال صورة كل من إبراهيم وأغاممنون. وفي ذلك يكتب غوته: «يتحقق في المأساة التطهيرُ عبر نوع من التضحية البشرية سواء أُنجز فعلياً أو عبر بديل وذلك بفضل تدخل لطف إلهي

ما، كما في حالتي إبراهيم وأغاممنون»[٢٠].

هذه المرحلة من الشعور المأسوي كان لي أن أجتازها في طفولتي حين كنت أشاهد ذبح الأكباش سنوياً تخليداً للفعل الإبراهيمي ولشكر الله الذي افتدى الإبن عندما قدم الكبش. من المؤكد أن في هذه الشعيرة احتفالاً يتجاوز الإنسان. والاحتفال الواقعي بهذا الرمز يجعل المسلم يألف مشهد الحشرجة الذي يرافق عملية النحر. وكنت وأنا ولد أرى بعد الذبح دم الكبش يتصاعد منه البخار فألاحق جريانه بلونه القرمزي نحو البالوعة على الممرّ المبلّط المائل بين أحواض الزهور. ولم يعد بإمكاني أن أمحو من ذهني هذه الذكرى الإبراهيمية حين كانت تصلنا أخبار الجزائر عن مشاهد ذبح عائلات بأكملها، تلك المجازر التي ترتكبها الجماعة الإسلامية المسلحة، خرّيجة البؤرة الأفغانية، بتواطؤ ومُباركة من جماعة تنظيم «القاعدة». وهذا الاحتفاء بدم الكبش المسفوك يجعلني أفكر في هذا الشكل الآخر من التضحية التي لا تعود هذه المرة إلى انتحار الإرهابي بل إلى الطريقة التي يجعل بها الأصوليّ من نفسه إماماً يُدْخل القتلَ الاحتفاليَّ إلى الإسلام ويريد أن يجعل من هذه الجريمة شعيرة من الشعائر الإسلامية. وهي من التحريفات الجديدة التي تعطّل قيمةَ الافتداء الرباني وتقلب عملية الاستعاضة من الحيوان إلى الإنسان. فعيش حقيقة التضحية الرمزية، بأن يذبح المؤمن الحيوان بيده، لا يمنع هذا الجنون الذي يتحكم به حين يقرر أن يكرر الفعل الرمزي في فعل واقعي (وهذا ما يحدد بالضبط الاختلال العقلي). فأن يُعاش الرمزي في واقع الدم المسفوك قد يكون كان مهيئاً لهذا الانقلاب إلى الجنون[٢١].

هل يفترض بنا العودة إلى الإسماعيليين عند الحديث عن السرية التي بدت لافتة في تصرفات إرهابيي ١١ أيلول/ سبتمبر؟ الواقع أن الأمثلة العديدة على السرية والتنكر، في أسلوب الفدائيين الإسماعيليين، تضاهي في إثارتها تصرفات الإرهابيين الحاليين. فالذين صفّوْا كونراد دو مونفرا تنكّروا في زي رُهبان مسيحيين، واللذان أرْعَبا صلاح الدّين انتظرا بكل صبر شهوراً لكي يصبحا المملوكين الأكثر من حميمين في علاقتهما بسيّدهما، واللذان صفّيا الوزير مُعين الدين مَارسًا وظيفة خادمين، والذي قتل نظام المُلْك لعب دور الصّوفي، أما الفدائي الذي أُرسل ليصفي الحساب مع فخر الدين الرازي، منتقد العقيدة الإسماعيلية في دروسه العلنية، فقد تظاهر على مدى أشهر بأنه طالب مثابر، حتى كسب ثقة شيخه قبل أن يهاجمه عندما سنحت له فرصة الاختلاء به. وقد نجا الرازي بحياته بعدما وعد بعدم الاستمرار في انتقاد أعمالهم أو عقيدتهم[٢٢].

وهل علينا التذكير بتقليد السرية الذي استدعاه اللجوء إلى «التقية»، وقد كان اعتمادها نابعاً من المنطق الشيعي في عقيدة الإسماعيلية[٢٣]؟ فكلمة تقية مشتقة من الجذر «و. ق. ي.»، وهو يعني صَانَ وسَتَر عن الأذَى. والمقصود

بالتقية أنه عندما لا تكون في وضع يسمح لك بممارسة ديانتك علناً أو الجهر بإيمانك، يكون المطلوب عندها أن تتكتم على عقيدتك وأن تتخذ جميع الإجراءات الضرورية بما يساعد على احتفاظك بمعتقدك الخاص وعلى صيانته وستره. ولقد تمّ رصْدُ هذا النوع مَنْ التصرف في وضعيْن، لدى المسلمين الذين كانوا يعيشون غرباء في ظل سلطة ذات شريعة مختلفة، ولدى الأقليات في الإسلام عندما كانت السلطة السنية تطارد من تعتبرهم من أصحاب البدع، أي من مختلف الطوائف الشيعية (ومنها الإسماعيلية) أو الخوارج[٢٤]. فقد كان يُنصح أصحاب هذه المعتقدات باللجوء إلى التقية في فترات الاضطهاد، لأن إخفاء قناعتك يجنّبك الملاحقة. وقد ساعدت استراتيجيا التستر هذه في بقاء بعض المذاهب. والشيعة هم الذين أسسوا لهذا المفهوم ونظّروا له بقولهم إن الله يسمح للمسلم عندما يخشى خطر العدو بأن يُنْكر إيمانه من اللسان فقط إذا ظل محتفظاً بإيمانه في قلبه. وقد استخرجوا هذا المفهوم ممّا ورد في القرآن: «لا يَتَّخذ المُؤمنُون الكَافرين أوْليَاء منْ دون المُؤمنين، ومَنْ يَفْعَلْ ذَلكَ فليَس منَ الله فيَ شَيء، إلاّ أنْ تَتَّقُوا منْهُمْ»[٢٥]. أما أهل السنة فلم يكونوا يحبذون اللجوء إلى التقية، فيما أقرت جميع المذاهب الأخرى بأن استخدامها مسموح به من دون أن يشكل التزاماً قد ينجيك من أي خطر بالموت. وفي سياق هذا التفكير يجري الاستشهاد بالآية التالية: «وأنْفقُوا في سَبيل الله ولا تُلْقُوا بأيْديكُمْ إلى التَّهْلُكَة، وأحْسنُوا إنَّ الله يُحبُّ المُحْسنَين»[٢٦].

ويعتبر أهلَ السنة هذا المفهوم خَطيراً لكونه يشجع على التراجع عن الجهاد والشهادة. فالحنفيون مثلاً يفضلون الشهداء الذين يموتون تحت التعذيب على الذين ينقذون حياتهم باللجوء إلى التقية مصرّحين بإنكار إيمانهم.

كما يُوصَى أحياناً باللجوء إلى التقية المسلمُون الذين يعيشون في وضع الأقلية، المهددون بسلطة متعصّبة كما حدث مع الموريسكيين (عرب الأندلس)، آخر مسلمي إسبانيا الذين وجدُوا أنفسهم مجبرين على الاختيار

بين المنفى وبين اعتناق المسيحية. وقد نهض بهذه الحركة التعصبية في عام ١٤٩٩ الأخ التقي، المتعصب مع ذلك، الفرنسيسكي خيمينيز دو سيسنيروس، إذ أصبح نجيّ الملك قبل أن يتولى منصب المحقق العام في قشتاله. لقد فرض بالقوة هذا المتعصّبُ على أربعة آلاف مسلم في غرناطة تغييرَ دينهم(٢٧)، خارقاً بذلك معاهدة عام ١٤٩٢ التي سمحت للراغبين من المسلمين، الذين ظلوا في غرناطة بعد استسلام ملكهم أبو عبد الله، بممارسة دينهم. وقد أدت حالة الضيق هذه إلى إصدار فَتوى أعدها عالم دين وهراني أندلسي الأصل، وهي مؤرخة بحسب النّسْخ كانون الأول/ ديسمبر عام ١٥٠٣ أو ١٥٠٤. يبدأ نص «الفتوى» هذا بجملة مؤثرة، موجهة إلى شعب المورسكيين في غرناطة المجبر على تغيير دينه، جاء فيها: «يَا إخْوَتي تمسّكْتُم بدينكُم كَمَنْ يُمْسكُ الجَمْرَ بيَده»(٢٨). ويسمي مفتي وهران المسلمينَ اَلذَين أُكرهوا علَى التحوّل إلَى اَلمسيحية «الغرباءَ»، مذكّراً بالحديث الذي ورد فيه: «بدأ الإسلامُ غريباً وسينتهي كما بدأ غريباً، فطوبى للغرباء»(٢٩). ثم ينصح المفتي للمورسْكيّين بأن يعيشوا دينهم عبر التقية والتستر ويشرح لهم كيف عليهم التصرف لإخفاء معتقدهم أو دينهم كي يحافظوا على إيمانهم في أعماق قلوبهم متظاهرين باعتناق المسيحية. فهذا «ما يسمّى في الفقه الإسلامي بوضعية المكْره على إنكار دينه باللسان، وترجع هذه الحالة إلى بداية الإسلام عندما عانى المسلمون الأوائل على يد القريشيين عذابات لا تطاق من أجل إنكار عقيدتهم. وهذا وضع يتطابق مع وضع المسلمين في الأندلس الذين أرغموا على اعتناق المسيحية»(٣٠). وفي هذا الموضوع نجد آية قرآنية تتوعد بأشد العقاب: «مَنْ كَفَرَ بالله بَعْدَ إيمَانه إلاّ مَنْ أُكْرهَ وقَلْبُهُ مُطْمَئنٌ بالإيمَان»(٣١). تلك هي إذن التقية التي تمارس فيَ حالات العَنف عندما يَتعرض المسلم لقمع عقيدته ويضطر إلى حمْل هذا التناقض بين الإيمان المستور والأعمال العلنية. وتخضع هذه الممارسة لمفهوم النية، التي تحتل موقعاً مركزياً في الإسلام كما جاء في الحديث: «إنَّمَا الأعْمَالُ بالنّيات، ولكُلّ امْرئ مَا نَوَى». فالأصل إذن للنية حين يتعرض

المسلم للإكراه ويجد نفسَه مُجْبراً على إعلان نصرانيته. فلكي يحتفظ بإيمانه يكفيه أن يقصد نيته الإسلامية وهو يمارس الطقوس المسيحية.

فهل من الضروري العودة إلى هذه الاعتبارات الدينية لفهم الطريقة التي اعتمدها إرهابيو ١١ أيلول/ سبتمبر لتحضير اعتدائهم الإجرامي بكل سرية وعلى مدى أشهُر إن لم يكن خلال سنوات؟ ولمَ لا نرى في ذلك بكل بساطة طبيعة سلوك التخفي المشترك بين الجمعيات السرية التي يحركها مشروع تمردي وثوري؟ وإذا ما تعلقنا بهوس الخصوصية، فلماذا لا نستشهد بالحركات السرية التي قامت في الشرق الأوسط في الأوساط العربية أثناء نضالها في أوائل القرن العشرين ضد العثمانيين يوم كان ظهورُ النزعة القومية العربية يلقى التشجيع من الإنكليز لإضعاف الأمبراطورية التركية؟ وحول هذه الحركات يعطي تي. إي. لورانس شهادة في أن العرب «كانوا يقرأون الصحف التركية، واضعين كلمة «عربي» محل «تركي» في النصوص الحماسية الوطنية. وقد أجّج فيهم القمعُ عنفاً خطيراً، فهم إذ لم يجدوا أي مخرج دستوري تحولوا إلى الثورة، فانتقلت الجمعيات العربية إلى العمل السري وتحولت من أندية ليبرالية إلى مجموعات تخطط في الخفاء، فحلت في العلن جمعية «الأخوة»، وهي الجمعية العربية الأم لتقوم مكانها في بلاد ما بين النهرين جمعية «العهد» الخطيرة، وهي جمعية سرية جدا تقوم على أخوة الدم وكان أعضاؤها جميعهم تقريباً من الضباط العرب في الجيش التركي الذين أقسموا على أخذ العلْم العسكري من أسيادهم ليستخدموه ضدهم في خدمة الشعب العربي عندما تدق ساعة الثورة. لقد كانت جمعية كبيرة لها قواعدها الأمينة في المناطق الجنوبية الموحشة من العراق حيث السيد طالب النقيب، شبيه جون وايكس الفتي في الحركة العربية، كان يمسك بين يديه سلطة لا حدّ ولا ضابطَ لها. وكان سبعة من كل عشرة ضباط عراقيين ينتمون إلى هذه الحركة ويتكتمون تماماً على سرهم حتى أن بعضهم كان جزءاً من القيادة العليا في تركيا حتى النهاية (...). والحركة الأكبر من «العهد» كانت جمعية «الفتاة» لتحرير سوريا، وفيها اجتمع الملاكون والأدباء

والأطباء وكبار الموظفين مرتبطين بهذه الجمعية بعهد مشترك وبكلمات سرية وإشارات تَعارُف ومطبعة وصندوق مالي مركزي بغية تدمير الأمبراطورية التركية»(٣٢).

أما إذا ما اعتمدنا تفسيراً يأخذ في الاعتبار الفرق الثقافي لفهم مبدأ التستر فيجدر أيضاً اقتراح التفسير الذي يضع حضارة «التصريح بكل شيء» مقابل تلك التي تتميز بالسرية والصمت والحياء، وهي الصفات التي تهيئ أكثر من غيرها للاحتفاظ بالسر. ومع أنني أشك في فعالية محاولة الاستطراد هذه، فليس من العبث التشديد على حقيقة هذا الفرق الحضاري. فالحضارة الغربية أوجدت مبدأ الاعتراف بكل شيء في السِّير الذاتية وبنوع خاص منذ اعترافات روسو. وأنا أركز على نقطة البداية هذه مدركاً تماماً أن التراث الغربي يعطي الأسبقية للاعترافات التي سجلها ابن وطني القديس أغوستين، على لسان ولَد (وهي الصفة المميزة لهذا النوع الأدبي). لكن هذا الكتاب لا يذْكُر في النهاية الخطيئة إلاّ مرتبطة بالعقيدة، وقد قسمت فيه حياة أغوستين مرحلتين، ما قبل تحوله إلى المسيحية وما بعد. كما أعلم أنه كان هناك أسبقية لمونتاني الذي استثار رفض باسكال الذي هاجم «الأنا المستكرهة». كما أعلم أنه كان هناك في التراث الإسلامي ثلاث سير ذاتية شهيرة ترجمت كلها في النهاية إلى الفرنسية، الأولى للسوري أسامة بن منقذ (١٠٩٥-١١٨٨) وهي تشكل شهادة ثمينة على الحروب الصليبية(٣٣)، تقدم لنا أطباع وحقيقة شخص عبر مشاركته الفعالة في الأحداث التاريخية وتحمل عنوان «كتاب الاعتبار» (تحقيق فليب حتي، جامعة برنستون، ١٩٣٠). لكنه يغض الطرف عن طفولته ولا يصل به الأمر إلى الاعترافات ولا إلى محاسبة النفس ولا يستبطن الخطأ ولا يلعب ورقة الشعور بالذنب، وهي الورقة الضرورية لبناء الموضوع. فحتى عندما لا يكون هناك ذنب يصبح من الواجب اختراعه لتوليد الدراما التي تساعد صاحبها على تقديم نفسه كشخصية متفردة. والصوفيون هم الذين أدركوا من بين المسلمين أهمية هذه اللعبة كما هو حال البسطامي وشعوره بالذنب، الذي هو أساس تكوين الذات. فالبسطامي في

هذا البحث يولي أمّهُ وصلَته بها أهميةً حاسمة[٣٤]. لكن يجب الاعتراف لابن منقذ بمأثرة التوصل إلىَ حقيقة وصف ذاته فقط من خلال وصف مشاركته في الوقائع. وهذا ما يشكل مكتسباً مستحسناً بالنسبة لمجتمع قائم على التكتم إن لم يكن على محْوَ الأنا في استراتيجيا العلاقات الاجتماعية والذاتية المتداخلة. ثم هناك السيرة الذاتية لابن خلدون، الإبن الآخر لوطني، التونسي المنشأ والقاهري الدفن، التي لا يتحدث فيها عن طفولته ولا عن أسرته ولا عن مشاعره. وباختصار فإن ابن خلدون في كتاب «ابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً» أهمل الأنا. والكتاب مثال واضح على ما يُعْتَبَرُ ثقافة السرّ والتكتّم وانكفاء الأنا. إنها حضارة تتميز عن تلك الأخرىَ التي تولي أهمية مركزية للاعترافات[٣٥]. هذا الكتاب يحمل في المقابل شهادة ثمينة على سيرورة المؤسسات التي يمارَسُ فيها نفوذُ السلطة والمعرفة في المجتمعات الإسلامية العربية في القرن الرابع عشر، إضافة إلى ما يمتعنا فيه من مقاطع وصفية جميلة جداً (مثل وصف القاهرة المذكور آنفاً) أو من أخبار رائعة، ومنها لقاء الكاتب بتيمورلنك على أبواب دمشق[٣٦].

وفي النهاية كُتبت السيرةُ الذاتية الأخيرة على يد السلطان بَابُور الشهير (١٤٩٤-١٥٢٩) الذي قام بفتح شمال الهند ليؤسس لدولة المغول[٣٧]. وما يميزها هو هذا الحياء الذي ينقل إلينا به الرجلُ ملاحظات عن حياته اليومية وعن شبابه وأفراحه وندمه وطموحاته وفشله وانتصاراته. أما الجانب الذاتي فإنه يظهر من خلال حالات الانفعال التي تثيرها فيه بعض المشاهد الطبيعية أو بعض الشخصيات، كما في المشاعر التي تصف حقيقة التجربة الحسية أو في حديثه عن تذوقه في الهند طعم ثمر المانغا (وهو مذاق جديد لثمرة لم يكن بَابُورُ يعرفها) وقد ظل يفضل عليه طعم «الشمّام» فاكهة الطفولة والأرض والأمّ.

في عالم متداخل، وفق كرة أرضية خاضعة لنظام العولمة، يبدو من الضروري العمل على التلاوين المتأتية من جدلية دمج الخاص بالعام والنوعي بالمشترك والمختلف بالمتشابه. فالحدود رُسمت منذ قرون، ليس فقط من أجل احتواء حركة المرور، وإنما أيضاً لكي تعْبرها الأفكار كما تعْبرها النساء. هذه التنقلات لا تشكل خصوصية في عصرنا هذا حتى وإن تكثفت في أيامنا هجرة البشر وأشيائهم. فمن الأنسب مقاربة حركة العبور هذه في ظاهرة الحشاشين، التي هي واقعة شرقية إسلامية لكنها اكتسبت بنْيتَها الأسطورية في الغرب المسيحي منذ القرون الوسطى. والغرب نفسه أعاد إحياءها في القرن السابع عشر، ثم خصوصاً ابتداء من القرن التاسع عشر، لكي يُشبِّه بها كلَّ أشكال الإرهاب السياسي. وعندما تُتخَذ مقياساً لإيضاح واقعة إسلامية أخرى فمن الأنسب أن تبقى عملية البناء الغربية التي خضعت لها هذه المرجعيةُ ماثلةً في الذهن. فحيثُ يُعتقد بوجود رابط منطقي ثقافي بين واقعتين، إحداهما قديمة «أركيولوجية» موجهة نحو تفسير واقعة أخرى معاصرة، ونفترض أن هاتين الواقعتين تنتميان إلى تاريخ حضارة واحدة، فما كنا اعتقدناه متجانساً هو في الحقيقة متنافر. فإذا اعتبرنا أن هناك

تماثلاً شاملاً بين الإرهاب والإسماعيلية فإن الخصوصية الإسلامية لهاتين الواقعتين تنتفي من تلقاء ذاتها، وبالتالي لا تعود المماثلة بين الحشاشين وإرهابيي تنظيم «القاعدة» صالحة كدليل على الترابط أو على الاستمرارية الثقافية. ويصبح انتماء الظاهرتين إلى المشهد الإيماني نفسه مجرد مصادفة إذا ما أقررنا بأن المرجعية الإسماعيلية تقدم كنموذَج لكُلِّ إرهاب مبني على السرية والتضحية.

أرى قاسمين مشتركين فقط بين إرهابيي «القاعدة» ومذهب الحشاشين. الأول هو أن زعيميهما قد احتميا في الجبال المنيعة. فحسن الصّباح شيّد قلعة علموت على قمة جبال البُرْز على مقربة من بحر قزوين، في الأراضي التابعة لمجال آسيا الوسطى. وقد تطلّب الأمر عناد المغول للتخلص منها وفرض الاستسلام عليها بعد ثلاثة قرون من تشييدها. وقد شيدت القلعة في عام ١٠٩٠ في المنطقة المسماة «الديلم» شمال شرق مدينة قزوين، في تلك المناطق المعروفة بوعورة مسالكها. وبما أنها شكلت منذ أن أصبحت تحت نفوذ المسلمين ملجأ لعدد من الفرق المطاردة من طرف السنة، فكيف لا يجعل منها هذا على الدوام مركزاً للاضطرابات الشيعية؟ وفي النهاية سقطت تلك القلعة المشهورة بمناعتها على يد القائد المغولي هولاكو في عام ١٢٥٦. وها أنا في المقابل أتساءل، وأنا أخط هذه السطور، كم من الوقت سيصمد بن لادن وضباطه وحرسه الشخصي في الجبال بالقرب من قالات في مقاطعة زابول المتاخمة لقندهار، أرض قبائل الهوتاك التي ينتمي إليها الملاّ عمر. فإذا لم يكونوا مختبئين في مغاور قالات فربما يكونون في أماكن أخرى من الجبال. ومن المحتمل أن يكونوا مختبئين في قاعدة تحت الأرض حُفرت سراديبُها بين تضاريس جبال «تورا بورا»، تلك المناطق التي يطلق عليها اسم «الغبار الأسود» لجبالها الموحشة وصخورها الجرداء، التي ترتفع جنوب شرق جلال أباد إلى الشمال من قالات. وأيّاً يكن مخبأ بن لادن، فهو يوجد في الجهة المقابلة لقلعة علموت، داخل حدود آسيا الوسطى.

القاسم المشترك الآخر بين الحركتين هو الفشل الحتمي للمشروع

الإرهابي. فتنظيم «القاعدة» محكوم عليه بالفشل كما فشل الحشّاشون، والمنظمة التي أسسها أسامة بن لادن سوف تفشل كما فشلت على مدى التاريخ كل حركة مشابهة لها. وهذا درس مستخلص من التجربة البشرية. فالتاريخ لم يُسجل إلاّ فشل هذا النمط من الأعمال ذات النزعة الاقتحامية التي يحركها هيجان المغالاة والاستكبار. لا حال في السياسة يدوم إلا باعتماد الحذر والتفاهم، وما لا يمكن احتسابه هو الثمن الذي يدفعه العالم نتيجة هذا الفشل.

أما الذين تمسكوا بفكرة الحشّاشين كمرجعية لإضاءة أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر فيبدو أنهم يوافقون أطروحة هنتنغتون الذي تكهن بـ«صدام الحضارات»(٣٨). وكان رهان هذه الأطروحة إعادة الثقة إلى تاريخ تزعزع وإكسابه سبباً جديداً للوجود بعد سقوط الاتحاد السوفياتي وانتهاء الحرب الباردة. فكان من المهم إيجاد جواب على «نهاية التاريخ» وإعادة رسم مواصفات العدو. ومن بين الحضارات الثماني التي يفترض أنها منافسة للغرب، تم اختيار الإسلام كعدو عتيد، هذا الإسلام نفسه الذي هو أول من يرفض الهيمنة الغربية. وقد رأى البعض في أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر تحققاً لهذه النبوءة. وكأنما جاءت ردات الفعل الأميركية الأولى بشكل عفوي لتذكر بالحروب الصليبية رداً على ما اعتبر ضمنياً على الأرجح عملاً من أعمال «الجهاد». لكن سرعان ما اتخذ الخطابُ الرسميُّ صيغةً أكثر حذراً، مفسحاً المجال، رمزياً على الأقل، أمام الحلفاء المسلمين لتنظيم الرد الانتقامي على الأصولية. وبذلك جاء التمييز بين الإسلام والأصولية ليبعدنا عن الأطروحة القائلة بصدام الحضارات.

وقد واجهت نظرية هنتنغتون نقداً بارعاً من طرف الفيلسوف الإيراني داريوش شايغان الذي يذكّر بأن الإسلام لا يشكل كياناً بنيوياً متجانساً. وهو يرى أن الإسلام بفعل الحداثة، المستوعبة أو المفروضة، الواعية أو اللاواعية، يعيش مثل سائر الحضارات التقليدية حالة «بين بين»، بين خسارة ما كان عليه وبين الانتظار اللامتناهي لما سيكون عليه. وهذا الوضع هو نتيجة

«تغريب» العالم الذي لا عودة عنه وهو يسبب قطيعة تطال مصير البشرية جمعاء. إنها قطيعة من الأهمية النوعية ذاتها والحجم الذي كان لقطيعة العصر الحجري الجديد. فالمظاهر الأخيرة للثورة الصناعية والعلمية غيّرت من أحوال الإنسان حيثما وجد وإلى أي حضارة انتسب. وهذا هو الشرط الأوّلي الذي يجعل العولمة ظاهرة موضوعية ويعد لقيام المشهد الثقافي المشترك. والحضارات الأخرى جميعها، التي احتمل هنتنغتون أنها مناهضة للغرب (وهي اليابانية والصينية والهندية والسلافو بلقانية والأميركية اللاتينية وحتى الإفريقية) تعيش الحالة نفسها مع تفاوت في التفاصيل والوسائل، وهي تساهم حتماً في المشهد المشترك. ولا يمكن الحركية التراتبية وإعادة توزيع السيطرة إلا أن تتم في إطار هذا المشهد الوحيد لتجرّب فيه فاعلية سلّم قيم مشتركة (٣٩).

وقد انتقد إدوارد سعيد المقولة نفسها، في مقال بعنوان «صدمة الجهل» ضارباً على الحديد الساخن، حين أحيا عددٌ من المعلقين الحديث فيها لتحليل أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر(٤٠). فلفت إلى أن هنتنغتون يستند في إثبات رأيه إلى مقالة لبرنارد لويس نشرت في عام ١٩٩٠، تنكشف عدائيتها من عنوانها: «جذور السُّعار الإسلامي». هكذا إذن نجد أن الذي وضع معالم المرجعية الإسماعيلية ليحدد تكوناً نوعياً للإرهاب الإسلامي هو نفسه وراء التأسيس لتصنيف الإسلام كعدو للغرب في السيناريو الذي ينم عنه صدامُ الحضارات. ويحاول إدوارد سعيد أن يبرهن أن الإسلام كظاهرة معقدة لم يكن دائماً في مواجهة الغرب. فكثيراً ما تقاطع الكيانان وتلاقحَا، كما شاركَا في المشهد المشترك المتمثل في حوض البحر الأبيض المتوسط. وبكل بساطة يذكّر إدوارد سعيد بأمر بديهي وهو أن الإسلام كان داخل أوروبا وفي العمق الغربي، ويعطي مثلاً عن ذلك دانتي (١٢٦٥-١٣٢١) الذي وجد نفسه مضطراً إلى الاعتراف بمركزية الإسلام حين وضع النبي محمد والإمام علي، في قلب جحيمه(٤١).

وأضيف أن إظهار دانتي الرسالة القرآنية ومؤوّلها بين مثيري الفتنة

والانشقاق في الوادي التاسع من الحلقة الثامنة المرتبة إنما يؤكد على الصورة السائدة للقرون الوسطى التي تقدّم الإسلام بدعةً من البدع. أما الوضع المخصّص لهما فهو ينمّ بالتالي عن عدم إقرار الشاعر بما يدين به للثقافة الإسلامية التي غرف منها. فإنقاذ صلاح الدين وابن سينا وابن رشد(٤٢) (وقد وضع الثلاثة في اليمبوس إلى جانب الشخصيات الكبيرة التي تمثل الفكر والسياسة في التراث اليوناني الروماني القديم) لا يكفي لتحرير الشاعر التوسكاني من دَيْنه. فحجم ما يتوجب عليه يتجلى في التقارب العجيب في الشعر والماورائيات بين عمل الشاعر دانتي وعمل سلفه الشاعر الصوفي ابن عربي(٤٣). بل إن ميغال آسين بالاسيوس قد وضع أكثر من ذلك في عام ١٩٢٠ قائمة لافتة بنقاط الالتقاء بين عمل دانتي ومختلف أسلافه الإسلاميين(٤٤). ومنذ أن حدس هذا الراهب اليسوعي بذلك وقام بأبحاثه وجد المؤرخون الدليلَ على تأثير الإسلام على دانتي وتحديداً في الأخبار التي تروي قصة الإسراء والمعراج، حيث ينتقل النبي في ليلة واحدة من المسجد الحرام في مكة إلى القدس الأقصى قبل أن يعرج إلى السماء ليلتقي الأنبياء الذين سبقوه إليها ويجلس في القرب الأدنى بين يدي الله(٤٥). ولكن بمجرد أن نُشر كتابُ آسين بالاسْيوس حتى واجهته مقاومة أوروبية عنيدة، لأن خضوع أحد النصوص المؤسسة للأدب الأوروبي لتأثير إسلامي يبدو أمراً عدائياً لا يمكن تقبّله. حتى أن بعض كبار المفكرين قد اتهموا الباحث الإسباني بتعكير الأجواء، إذ أنه واجههم بهذه الحقيقة في الوقت نفسه الذي كانت فيه إيطاليا منهمكة بالإعداد للاحتفالات إحياءً للذكرى المئوية السادسة لدانتي، الأب المؤسس لإيطاليا(٤٦). وقد بدا من الصعب على الأوروبي، وحتى المتنور، أن يقر بأن الشخص الذي شكّل بداية التطور اللغوي الإبداعي، فاتحاً الطريق أمام الحداثة الأدبية، قد خضع لتأثير إسلامي. وأياً يكن فإن مثلَ دانتي يثبت أن الساحة المتوسطية كانت خاضعة حتى مطلع القرن الرابع عشر لهيمنة الثقافة الإسلامية. وحتى في الحوارات التي جرت اخيراً بين بينوا شَانْتر وفيليبْ سُوليرس حول دانتي، ظلت هذه المسألة خارجَ

التناول، وهو أمر مرفوض، لدرجة أن أهميتها السياسية الملحة لم تخطر حتى في ذهن المتحاورَيْن(٤٧)، علماً أنه لمجرد الحضور الإسلامي في فرنسا وفي سائر أنحاء أوروبا والغرب كانت هذه المسألة تستحق على الأقل أن تذكر، وكان بإمكانها أن تشكّل ضماناً وحُجةً لعصرنا الحالي الغني بحالات «الترابط المتبادَل». ولنرَ كيف يلخص فيليب سوليرس الحيز الذي تتوزع فيه «الكوميديا الإلهية»:

«إن دانتي جوهرة الفن الكاثوليكي. فهو يجمع في «قصيدته المقدسة» جميع الإمكانات التي استشرفها هذا الفن في لحظات تألقه. فقبله كان اليونان وبعده العصر الحديث، وعبره كانت اللاتينية التي أعيد بناؤها على «الأسلوب العذب المستحدث الذي أنشأه دانتي»، ثم التوراة وخصوصا المزامير»(٤٨).

وبودي أن أخاطبه مضيفاً: «من دانتي ووصولاً إليك، يا سوليرس، ثمة كَبْتٌ للإسلام».

ويرى إدوارد سعيد أنه من الأنسب مقاربة الأزمة والتوتر اللذين يسودان عالمنا «من خلال مصطلحات الأمم القوية والأمم التي لا حول ولا قوة لها، وعبر السياسات المدنية المراوحة بين العقل والجهل، وعبر المبادئ الكلية للعدل والظلم»(٤٩). وبقدر ما أقْتفي أثر إدوارد سعيد، حين يذكّر بمساهمات الإسلام في الفكر الإنساني، أبتعدُ عن طريقه حين يتكتّم عن ناحية الخصوصية الضرورية لفهم انحرافات الإسلام إن لم أقل داءَهُ. ففي تناوله أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر الرهيبة يقول إدوارد سعيد: «هذه المجزرة الضخمة المخطط لها بكل دقة، ورعب هذه الهجمات الانتحارية المستوحاة من دوافع مرضية والمنفذة على يد مجموعة صغيرة من المقاتلين الحمقى، أُعطي منها برهانٌ يؤيد أطروحة هنتنغتون. لكن بدلاً من النظر في هذه الأحداث على ما هي، أي التحايل على الأفكار الكبرى (بالمعنى العريض للكلمة) من طرف زمرة المتعصبين الذين تحمَّسُوا لأهداف إجرامية، راحت بعض الشخصيات الدولية، من رئيسة الوزراء الباكستانية السابقة بنازير بوتو ووصولا إلى رئيس الوزراء الإيطالي سيلفيو برلوسكوني، يشنّعون على

الإسلام في ما يلازمه من اضطراب.

لكن لماذا لا ينظر بالأحرى إلى الحالات الموازية، وهي بالتأكيد أقل إثارة وقدرة تدميرية من قدرة أسامة بن لادن وأتباعه، في طوائف غريبة مثل الفرقة الداودية أو مريدي القس جيم جونز في غويانا أو حتى أعضاء جماعة آووم شنري في اليابان؟»(٥٠).

من جهتي لم أطلع على التحليل الذي تقدمت به السيدة بنازير بوتو وليس بوسعي إلاّ إدانة الكلام العنصري والغبي الصادر عن سيلفيو برلوسكوني. إلاّ أن هذا لا يمنع التأمل في «الاضطرابات الملازمة للإسلام» وهي بما لا يقبل الشك موجودة. وقد سعيتُ في هذا الكتاب إلى تبيانها وتحليلها. وأنا أدعو مرة أخرى إلى استخدام المنهج الجدلي بكل دقة ممكنة من أجل التمييز بين ما في الإسلام من خصوصية وعالمية. لا، بل إن من واجب الإنسان أن يلجأ إلى هذا التلازم بين الخصوصية والعالمية من أجل محاولة الحفاظ على التنوع البشري أو ما تبقى منه، في عهد يعمل فيه التداخل والترابط على تعميم التجانس.

لقد عرفتُ عن قرب شيخاً وقوراً، عالماً كبيراً، مُجازاً في العلوم الدينية وصاحب ذاكرة رهيبة، يروي عن ظهر قلب ودون أي إجهاد مقاطعَ من السنة ويرتّلُ القرآن يومياً مفسراً آياته بكل براعة. كان في تفسيراته هذه رجلاً حذراً إلى حد بعيد وشديد التمييز والنباهة في تأويلاته عندما يكون في وضع نفسي معتدل، بعيداً عن حالة الهلع السوداوية الناتجة من الانهيار النفسي والانفعال الغضوب الذي يصيبه بمجرّد أن يختل التوازن الكيميائي وتفشل معايير أملاح الليتيوم في التخفيف من حدة نوبته، فيكون ذلك كافيا لكي يتغير عنده نظام المرجعية القرآنية. عندها لا يعود الشيخ يذكر الآيات المعتدلة المتسامحة الزاخرة بالحُنوّ على الآخر في العقيدة، ويصبح أكثر تأثراً بالجانب الحربي المرعب من القرآن، ويروح يهاجم بقايا الجاهلية والوثنية التي لا يزال يزدحم بها العصر الحديث. ولو ترك له الحبل على الغارب لبلغ به الأمر تدمير جميع الآثار المتبقية من أصنام أو أطلال لأي عبادة للصورة. وفي انفعاله كان يمر

في الحالة التي دفعت «طالبان» إلى تدمير تمثالي بودا في باميان كما القطع الأثرية المحفوظة في متحف كابول. ويمكن النظر إلى هذه الشخصية كمجاز يكشف الوجه المزدوج الذي تحمله الرسالة القرآنية ويؤكد أنه يمكن تشخيص داء الإسلام عبر الإنسان المهووس.

ومن وجهة النظر هذه، يبدو القرآن كتاباً مشابهاً للتوراة، كما أعاد اكتشافه فولتير في كتابه «رسالة في التسامح»[٥١]. ففي الديانات التوحيدية جانب قتالي متعصب عنيف رهيب، وهذا الجانب هو الذي يحبذه الداء. والداء الذي شخّصَه فولتير عند أبناء دينه ينبع أيضاً من حالة الهوس. على هذا النحو يكتب فولتير بخصوص الوضع لدى المسيحيين في عصره: «إن الوسيلة المثلى للتخفيف من عدد المهووسين إن كان ثمة من وسائل، هي تسليمُ هذا الداء العقلي لتدبير يهدي البشر شيئاً فشيئاً ولكن بدون تنازل»[٥٢].

وفي الإسلام برز هذا الداء مرات عديدة عبر التاريخ، وقد تجلّى في مرحلتين في المغرب، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر على يد دولتين حاكمتين من أصل أمازيغي، وهما دولة المرابطين وبعدها دولة الموحّدين. لقد نادى المرابطون بمذهب مالكي مبسّط لا يسلم من الخشونة، وكانوا في أول الأمر أعداء الفنون. فبعد احتلالهم لإشبيلية قاموا بإحراق الآلات الموسيقية وألقوا مكتبات بأكملها طمعا للنيران، حتى أن مؤلفات الغزالي (١٠٨٥-١١١١) لم تنج منها، مع أنه من موقعه الشرقي البعيد كان قد أثنى على أعمالهم الحربية التي أوقفت الزحف المسيحي وأعادت النظام والوحدة إلى دار الإسلام في الأندلس. أما التعصب الديني الزائد فقد يكون لدى الموحّدين وراء اقتلاع الوجود المسيحي في إفريقيا. وهو وجود عريق ومتجذر بمقدار عراقة المسيحية القبطية في مصر أو الوجود المسيحي العربي السرياني والكلدانية في الشرق الأوسط. لكن يبقى أن هذا الجانب نفسه من القرآن هو الذي يعتمد عليه دائماً أولئك الذين يجعلون التزمت منْ صميم إسْلامهِم.

ذاك هو داءُ الإسلام، الذي ظهرت أعراضه عبر التاريخ ولا تزال قائمة حتى أيامنا، ويمكن تبيُّنه في تصرفات الأصوليين وأقوالهم. غير أنني لا أخلط بين الإسلام ودائه حتى وإن كنت أبيّن الجانبَ الأكيد الذي يُعرّضه لهذا الداء. لكن لكل داء دواء، كما جاء في الحديث النبوي. فمن يشخّص الداء يصف الدواء، وإن لم يكن الدواء بالتي كانت« هي الداء» كما يقول كل من أبي نواس وجان جاك روسو(٥٣). فما علاج الإسلام؟ إني لأرى علاجاً مزدوجاً يتناول الأسباب الخارجية والأسباب الداخلية، كلاً منها بدوره.

فالأسباب الخارجية تستدعي إلحاق الإسلام بالمشهد العالمي المشترك، وهذا يبدأ بتعليق عملية إقصائه من جانب الغرب. والمطلوب لتحقيق ذلك هو الكفّ عن القول بأسطورة إسماعيل التي أعيد إحياؤها وجُدّدتْ وطُوّرتْ على يد حتى بعض محبّي الإسلام من أمثال لويس ماسينيون، الذي استعار مفهوم «البدَلية» من الصوفيين ليضعَ نظريته في الرحمة - الإنابة، بمعنى أن يبدل المسيحيُّ حالَه، مثل ماسينيون نفسه، بحَال المسْلم ويعيش مكانَه عدَمَ اكتمال عقيدته كإنسان مستبْعَد(٥٤). حتى إن ماسينيون توسّع إلى ضرورة الالتزام السياسي باعتماد الرحمة حيال المؤمنين المسلمين، المستبعَدين،

المنْفيين، الأيتام من ذرية إسماعيل(٥٥). وهكذا أبدى دعْمَه للجزائريين، وسائر الشعوب المستعمَرة المكافحة لتحرير بُلدانها من عذاب اللاّ إعْتراف.

لكن مفهوم الاستبعاد هذا لا يعود مناسباً عند الكلام عن الحقبة التي شهد فيها الإسلامُ عهدَ هيمنته. فالدخول في السلطة وممارستها البارعة يعطلان مفهوم المستبعَد، حتّى وإن كان هذا الوضع قد أثار غيظَ شاعر مثل اليهودي الأندلسي يهودا هليفي، الذي فُجع بانتصار ابن الجارية وسيادته على ابن سارة. هذه أبيات مختارة من ديوان هذا الشاعر المتشبّع بالثقافة الإسلامية الأندلسية:

«يلفّني ابن الجارية برُعْب
ويطلق سهمه بيد عاليَةْ (...)
تنهض مملكةُ هاجرَ وتهْوي مملكَتي
قوم المسيح يتألّقُون، ابن جاريتي ينتصر (...)
ربما جعلكَ تَرى ذاتَ يَوم عدوّكَ
ضعيفاً ذليلاً، وأنتَ مرفوعُ الرأس
تقولُ لابْن هَاجَر: أبْعدْ يدكَ المتكَبرة
عن ابن سيدتكَ الذي نكّلْتَ به (...)
إثْأرْ لذُلّي يا إلَهُ حتّى لا أحدَ يُرغمُني
وأنُادي عبْديَ: «ياسيّدي» (...)
تركْتني يا إلَهي
في مكْر الكآبة ساقطاً
وطليقاً تركتَ ابنَ الجارية (...)
لأعْدائيَ ابتهاجٌ وفوقَ مطيّتي يركَبُون»(٥٦).

هكذا يبدو أن السيادة المقتصرة على ذرية ابن الجارية قد ولّدتْ صرخةَ الثورة الشعرية عند من كان يريد لقومه التأكيد أنهم شعب الله المختار، عبر رموز مادية مثل العودة إلى صهيون كي يتخلصوا من الأسر في سجن بني إسماعيل أو «بني هاجر»، وهما الاسمان اللذان كان اليهود يطلقونهما على

المسلمين، اعتماداً على أسطورة المستبعد الذي تحوّلَ أبناؤُه من أصْل اليتم إلى المصير الأمبريالي.

غير أن أسطورة الاستبعاد تبدو مؤكدة باللااعتراف الغربي، وهي لا تحول دون الاعتراف بإسهامات الإسلام التاريخية وحسب، بل وخصوصاً بمساهمته الصائبة في الثقافة الإنسانية(٥٧). وأرى ضرورة علاجية للغربي، تتمثل في أن يثابر على تخليص نفسه من مرض الكره الواعي أو اللاوعي للإسلام، وقد ورثه بمجرد أن خضع لتأثير الصورة المشوّهة العدوانية، تلك الصورة التحقيرية المؤذية التي رُسِمَتْ عن الإسلام في القرون الوسطى، وهي التي أوضحَها نُورْمَان دَانْيَال بشكل كامل. فالرؤى المتبقية من القرون الوسطى بالنسبة لهذا المؤرخ لم يتوقف تأثيرها في النظر إلى الإسلام، لا في عصر التنوير ولا وفق معايير العصر «العلمي الحديث»، إذ ان أياً من هذه المنهجيات لم تسلم من الأحكام الجاهزة التي ورثتها(٥٨). ويخلص نورمان دانيال إلى اعتبار أنه «لأمر جوهري أن ينظر المسيحيون إلى محمد على أنه شخصية مقدّسة، أي أن ينظروا إليه كما يراه المسلمون. وفي هذه الحالة ومن خلال معرفتهم بالآخر سيتشاركونه الصلوات والتعبد. فعليهم أن «يوافقوا على تعليق نظرتهم التشكيكية» بحسب عبارة كولردج a willing suspension of disbelief(٥٩).

وتلتقي هذه التوصية مع موقف يبدو متجاوزاً لموقف ماسينيون ويعتمده مثلاً. وهو على سبيل المثال موقف رجال الدين الدومينيكيين الذين يزورون معهد الدراسات العربية ويقيمون فيه، وهو المعهد الذي يديرونه في القاهرة. فإميليو بلاتي يوضح ويشرع ويطبق هذا الموقف في بحث يقارب فيه الإسلام على أنه إيمان أصيل يحاور الآخر في معتقده بدون أن يسعى إلى استبعاده أو تشويهه ولا إلى تقليص الفرق بين الديانتين أو إلغائه. حين يتحدث بلاتي عن الانحرافات والمهالك التي تتربص بالإسلام حالياً نشعر بأن نقده نابع من أعماقه، لأنّهُ عرف كيف يعايش الآخر المسلم دون أن يتخلى عن حقيقته(٦٠).

وفي هذه المسيرة ذات اتجاه الاعتراف بالإسلام من المؤمنين بالديانات الأخرى، أضيف أهمية هذا النوع من الاعتراف في الحقول الخاصة بالفن والشعر والفلسفة. فشاعرية البين - بين والعبور أمرٌ طبيعي بالنّسبة إليّ[٦١] ويجب أن تمتد إلى حقل الثقافة الإسلامية وأن تكون من نصيب الجميع. إن استلحاق التراث الإسلامي بمناهل الفكر والإبداع (تماماً كما التراث اليوناني واللاتيني والعبري والياباني والصيني والهندي) قد يكون ضماناً إضافياً لتشكل المشهد المشترك الذي يجب أن يكون مشهد الثقافة العالمية ويكون نتاجُها أعمالَ الفكر التي تتجاوز التقاليد دون أن تقطع الحوار معها. فلينتخبْ كلٌّ واحد منْ قديمه ما يوافقه كيْ يتغلّب الحيويُّ في مغامرة التجديد على الموات.

لقد كان غوته متأكداً أن عصره يشهدُ ولادَة أدب عالمي، وأنه من الضروري تسريع حدوث ذلك[٦٢]. وفي هذا الاتجاه تأمل في العلاقة بين الخاص والعام ورأى أن في كل خصوصية يلتمع العالمي الذي يعود فينعكسُ عبْر المرآة الوطنية والفردية. وعلى كل واحد أن يمتلك الأعمال الشعرية التي تساعد في تحقيق هذا الهدف، أيا كانت لغتها أو قوميتها. يجب تعلُّم معرفة خصوصيات كل لغة وكل أمة، فعبرهما يتم التبادل ويتحقق بكل أبعاده. وهكذا يتمُّ التوصّل إلى إقامة صلة وصل وإلى الاعتراف المتبادل. ومن هنا يأتي دور الترجمة في شعرية البين - بين والعبور. فهي التي تلعب دور الوسيط بين اللغات. في هذه المسألة بدا غوته متنبّئاً. ففي أيامنا هذه، وفي القبيلة العالمية للإبداع الشعري، غالباً ما يَهبُ الشاعر موهبته وبراعته لفعْل الترجمة. فهذا غوته يقول: «كل مترجم يرى بالطريقة نفسها، فهو يبذل جهده ليكون الوسيطَ في هذا النشاط الروحي ذي البعد الكوني ويقوم بتطوير التبادل المشترك. لأنه مهما قيل عَنْ عدم كفاية الترجمات، فإن الترجمة ستبقى أحدَ النشاطات الأكثر أهمية والأكثر احتراماً في عملية التبادل العالمي الشامل. وقد جاء في القرآن: «وما أرْسَلْنَا منْ رَسُول إلاَّ بلسَان قَوْمه»[٦٣]. ومن ثمَّ يمكن القول إن كل مترجم نبيٌّ بين قوَمه»[٦٤].

غوته نفسه كتب «الديوان الغربي الشرقي» (١٨١٤-١٨١٨) من منظار مصطلح «الأدب العالمي» الذي سيغرف فيه من أصول خارج أوروبا، داخلاً في منافسة مع الشعراء العرب في الجاهلية وقد اطلع على شعرهم منذ عام ١٧٨٣، عبر ترجمة و. جونس الإنكليزية، كما أعجب بالشعر الغنائي الفارسي، وعرفه بواسطة هردر عام ١٧٩٢، قبل أن يتحاور مع حافظ (تقريباً ١٣٢٥-١٣٩٠) ويشبه نفسه به، بعدما تحمّس له إثْر قراءته للترجمة الكاملة لديوان حافظ التي وضعها هامر (١٨١٢-١٨١٣). وهكذا عاش غوته هجرته نحو الشرق مرتحلاً إلى الشعر الإسلامي وما يحمله من اندماج التغني بالحب الإلهي بأساليب التعبير عن الحب الجسدي والتعبير عن النشوة الروحانية بأساليب الشعر الخمري الدنيوي. على هذا النحو يقول غوته:

«هَا أنَا
أيّها القديسُ حَافظ
أسْعَى إلى التّفكير فيكَ في الحمّامات والخمّاراتْ
حين ترفعُ الحبيبةُ حجَابهَا
وتعبق ضفائرُها العنْبرية
بالعطُور الطيبة.
نعَمْ، ليْتَ همسات الحب التي يصدرها الشاعر
تحرّك حتى رغَبات الحُوريات»(٦٥).

وفي رحلته الشرقية هذه، عاش الشاعر السبعيني شباباً جديداً، واجداً في مطالعاته الإسلامية تأكيداً على شهوانيته وعلى القناعات السبينوزية التي عاشها في شبابه(٦٦). ويمكن رصد الكثير من الأصداء الإسلامية عبر نزعته التأليهية والانتشار اللاهوتي في هباء العالم، وذلك من خلال تجلّي الغيْب في الظاهر الذي نظّر له ابن عربي وتشبّع به الشعر الصوفي الفارسي الذي تبناه غُوتَه.

إلا أن هناك مظهراً واحداً بدَا معوّقاً بالنسبة إلى الشاعر الألماني. إنه مظهرُ صورة الجبّار الله الطّاغي في النظرة الإسلامية والنموذج الذي يجسده في

السلطة السياسية. وقد تحدث عن ذلك في الملاحظات والمباحث التي ضمها إلى ديوانه، على النحو التالي: «لكن ما لن يفقهه الغربيون هو هذه العبودية الروحية والجسدية لسيِّد ومُعلّم، الآتية منذ الأزمنة السحيقة التي احتلّ فيها الملوكُ مرتبةَ الله (...).

فأي غربي يتحمل فكرة أن الشرقي لا يضرب جبهته بالأرض تسع مرات وحسب، بل إنه يقدم رأسه بكل طيبة خاطر إلى الملك كي يتصرف به على هواه؟»(٦٧).

وأخيراً نجد أيضاً في هذه الملاحظة نُفور الفكر الغربي من الاستبداد الشرقي. كان أول من عبر عن ذلك شعرياً أخيل في مسرحيته «الفرس» (٤٧٢ق.م.)، وهي مأساة سياسية قائمة على التناقض بين خضوع الفارسي لنير العبودية وبين الشعور برفضها باسم الحرية الذي يعيشه المواطن الأثيني. وقد عبر أخيل عن هذا التناقض ببلاغة في شكل رمزي في حلم الملكة أتُوسا زوجة داريوس ووالدة كزيركسيس، وهما الأمبراطوران اللذان خاضا الحروب الميدية وانتهيا إلى الهزيمة، الأول في ماراتون (٤٩٠ ق.م.) والآخر في سالامين (٤٨٠ ق.م):

«وقد شعرتُ أنّ امرأتيْن في ثياب جَميلة
الأولى تزهُو بثوْبها الفارسيّ
والأخرَى بثوبها اليُوناني قد ظهرتَا لي
تفُوقان كثيراً نساءَ اليوم بقامتيْهما
وبجَمالهما الكَامل، وهُما شقيقَتان من دَم واحد،
وكانتا تسكُنان، الأولى في اليُونان التي احتضَنَتْها منذ موْلدها كأرض الأجداد
والأخْرى في أرض بربرية.
وعلَى ما بدَا لي أنّه كان هناكَ خلافٌ في ما بيْنهُما، وإن ابني عنْدما علمَ به حَاول أن يستوْعبَه ويخفّف منه.
فربطُهمَا إلى نيْر عَربة وقد لفّ السَيْرَ على عُنقيْهما.

تحْت هذه العُدّة، ظلت الأولى جامدةً مثل القَلْعَة
تاركةً فمَها ينقاد للزِّمام الذي وضع فيه.
فيما الأُخْرى راحَتْ تتخبّط محاولةً بيدَيها الإثنتين أن تمزْق ما وُضع عليْها
من عُدّة جرّ العَربة
وبدُون لجام جذَبتْها نحْوهَا
وحطّمت النير منْ وسَطه»[٦٨].

ولم نجد في ما بعد، إلاّ مع كتاب أراغون مجنون إلزا عملاً أدبياً استوحى الثقافة الإسلامية بهذا القدر وبهذا الأسلوب المركز الذي شهدناه في ديوان غوته[٦٩]. ففي هذا الكتاب المتعدد الصوت، الذي لا ينحصر في الشعر وحده كما يوحي الغلاف، يستعيد أراغون موضوع جنون الحب الذي ابتدعه العرب في أواخر القرن السابع، عبر أخبار مجنون ليلى، وهو الموضوع الذي سيشيع في أوروبا مع قصة ترستان وإزولت، وروميو وجولييت كما مع فرتر الشاب أو أيضا مع نرفال وبروتون[٧٠]. في هذا الكتاب يقدّر أراغون الحضور العربي في الثقافة، كما أن عمله الأدبي بامتياز يحمل أيضاً بُعداً سياسياً لكون الشاعر- الروائي يجعل من هذا الكتاب هبَةَ اللغة الفرنسية لعُروبة الجزائر. لقد كان أراغون قام ببحث دؤوب حول الثقافة العربية قبل أن يضع كتابه، في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات يوم كانت الجزائر غارقة في الدماء، ويوم كان كامو يعلّم أن الحل الذي يحلم به (ويُرضي جميع المولودين في الجزائر أياً يكن أصلهم) يتطلب قبل كل شيء «الاعترافَ بالشخصية العربية»[٧١] التي كان يجري التنكّر لها في الجزائر على مدى أكثر من قرن من الاستعباد الاستعماري. مع مجنون إلزا يكون أراغون قد حقق هذا «الاعتراف». ومن ثمّ بينتْ هذه التجربة أن الأعمال الإسلامية المتوافرة باللغة الفرنسية، كما في سائر اللغات الأوروبية، هي من الغزارة بما يوفّر للشاعر الأوروبي مصدر إلهام لا ينضب بقدر ما يتطلب منه بالضرورة إتقان لغات العالم الإسلامي كي يتوصل إلى أعماق هذه الثقافة وأسرارها وخصوصياتها ويستنير من أساليبها وصيغها الملائمة لإثراء عمله الأدبي. وقد برهن لويس أراغون في عمله هذا

عن قدرته العجيبة على الاستيعاب وعن قوة تكيف مذهلة جعلته يسلك طريق التماثل مع الآخر. فالقانون الشعري والفلسفي العربي والإسلامي هو الذي نفذ إلى بنية النص في مواجهة مرجعيات أخرى آتية من أماكن ومن عصور مختلفة (من روسيا ومن أساطير غرناطة وإسبانيا وقد كانت دخلت اللغة الفرنسية مع شاتو بريان وبارِّس الخ). غرناطة، عشية سقوطها، هي المكان الذي تجري فيه أحداث هذه القصة الشعرية المتخيلة. وبافتتاح النقاش حول المستقبل (وليس لهذا الزمن صيغة خاصة في الأفعال باللغة العربية)، تندرج مسألة مصير غرناطة في سياق التساؤلات الكبرى في القرن العشرين، ما بين سوداوية الأفول (موْضُوعًا السقوط والشيخوخة) وبين تمجيد المقاومة. ومع تنوّع الأساليب يتحقق عمل أدبي يعظّم شعرية التنافر التي تولّدتْ من عبور الحدود ومن السياحة في اللغات والثقافات والأزمنة.

كما أن التعرف الى مقامات الإسلام قد يحثّ أيضاً المفكر والفيلسوف الذي قد يدمج شيئاً من الإسلام في عدته. وهذا ما حاول القيام به جاك ديريدا، في دروسه في «معهد الدراسات بباريس للعلوم الاجتماعية» EHESS خلال المحاضرات العامة المخصصة لموضوعي الغريب والضيافة. ففي هذه المحاضرات قال جاك ديريدا بضرورة مقاربة هذا الموضوع من منظار إسلامي - يهودي - مسيحي. في تحليله لمحبة إبراهيم للضيف يستوحي دراسات لويس ماسينيون لإدخال المرجعية الإسلامية ضمن دائرة تفكيره. وبصورة خاطفة يشهد نشر قسم من هذه المحاضرات على هذا الإسهام الذي يتجلى في إدماج مفهومي الضيافة والعهد كما بلورهما ماسينيون من احتكاكه بنصوص الإسلام وأهله الذين يقدسون الضيافة والعهد(٧٢). وأخيرا فإن جان لوك نانسي يعبر، بدوره، عن رغبته في العمل من منظار يعطي الإسلام دوره في تأملاته في الديانات التوحيدية. وعندما يتناول نَانْسي أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر فإنه يضع مقابل حرب الحضارات، التي قالَ بها هنتنغتون، عبارة تلغيها حتماً وهي «الحرب الأهلية». وفي ذلك يكتب: «إن ما يشهده العالم اليوم ليس حرب حضارات، بل إنها حربٌ أهلية، وحروبٌ داخليّةٌ

حول مفاهيم المدينة والمواطنية والتمدن التي وصلت إلى تُخوم العالم وبلغت أقصى حدودها التصورية. وعند هذه التخوم ينكسر المفهوم وينحل ثم ينفجر الكل وتنفتح الهوة.

وكما أنها ليست حرب ديانات، أو أن كل حرب، تسمى دينية، هي حرب داخل التوحيد الذي هو خُطاطة للغرب ولما فيه من انقسام يصلُ هنَا أيضاً إلى أبعد الضفاف والتخوم، إلى شرق الغرب، إلى حدّ الانكسار والهاوية في صلب اللاهوت. وهكذا فإن الغرب لم يكن إلا إنهاكاً للإلهي في جميع أشكاله التوحيدية سواء أكان هذا الإنهاك بواسطة الإلحاد أم التعصب»(٧٣).

وأخيراً أصل إلى عملية الاندماج السياسي. هنا أتوجه إلى أميركا التي تلَقّتْ صدمة ١١ أيلول/ سبتمبر وهي تملك القوة الكافية التي تسمح لها أن تقاضي أيّ طرف إذا ما قررت أن تطبق مبدأ العدالة الشاملة. أتوجه إليها حتى وإن كنت أعلم أنه قد لا يكون من فائدة أو جدوى لهذا التوجه. في هذا المجال أرى ثلاثة أمور ملحة، أمران يتعلقان بالنقطتين المركزيتين المتمثلتين بالعراق وبالقضية الفلسطينية، حيث يسود منطق الكيل بمكيالين ومعيارين، وتتجلّى غطرسة الظلم الذي يغذي بدوره السخط في أوساط رجال الحقد. وحين أنظر إلى الأحداث الجارية أمام عيني، في اللحظات التي أكتب فيها هذا الكتاب، وحين أسمع الأحاديث التي يدلي بها المسؤولون الأميركيون المنحازون دائماً في المواقف التي يعبرون عنها بخصوص الأحداث الحارقة التي تصلنا أخبارها من الشرق الأوسط، أقول في نفسي إن مأساة ١١ أيلول/ سبتمبر لم تكن كافية لتفتح أعين أميركا وتنور حُكْمَها في أسباب الكراهية التي تثيرها. فلماذا لا تعمل أميركا لإعادة السيادة إلى العراق بالتخلص من حكامه، الذين اتّخذوا من البلد ببشره وثرواته رهينَتَهُمْ، وبتحرير الشعب العراقي من النير المفروض عليه، وباقتراح مشروع مارشال لإعادة بناء قدرات أمّة بعد أن تعود إلى الرشد والحس السليم؟

لماذا لا تُلقي أميركا بثقلها كي تجد تسوية معقولة بين إسرائيل وفلسطين، وفق منطق دولتين، ذاتي سيادتين، تُرسَمُ حدودُهما وفق الشرعية الدولية التي

تعترف بشرعية إسرائيل ضمن حدود ما قبل حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧ وباستقلال فلسطين وسيادتها على أرض وطن متكامل يتضمن القدس عاصمة مشتركة للدولتين؟ لماذا لا تبادر إلى تحقيق عودة اللاجئين إلى داخل الدولة الفلسطينية مع ما يستتبع ذلك من التخلي عن حق العودة إلى داخل إسرائيل من تعويضات مالية ملائمة؟ لماذا لا تفرض على إسرائيل التخلي عن المستوطنات وتفكيكها سواء في غزة أم في الضفة الغربية؟ لماذا لا تستخدم نفوذَها كي تعترف إسرائيل معنوياً بخطئها وبالإجحاف والأذى اللذين ألحقتهما بالفلسطينيين؟ وما الذي يمنع إقناع إسرائيل بضرورة الاعتراف بأن قيام دولتها كان سبباً للمأساة الفلسطينية وبأن تطلب بدورها الغفران عمّا فعلت؟ فهل يجب أن نذكّر بأنه قبل إنشاء دولة إسرائيل كان يسكن الأرض نفسها شعبٌ آخر يشعر أنه في دياره؟ على هذه المسلّمة جاءت الشهادةُ التالية من واضع اللغة العبرية الحديثة، اليعازر بن يهودا، بمجرد نزوله على أرض يافا في أيلول/ سبتمبر عام ١٨٨١ : «يجب أن أعترف أن هذا اللقاء الأول مع أبناء عمي في إسماعيل لم يثر فيّ الكثير من المتعة إذ سيطر عليّ شعورٌ مُحبط بالخوف كأنني أمام سور يكاد ينقلب علي. لقد تبينتُ أنهم يشعرون بأنفسهم مواطنينَ في هذه البلاد أرض أجدادي وبأنّني أنا ابن ذريتهم أعود إليها كغريب، ابن أرض غريبة وشعب غريب[...] أحسست فجأة بأنني مُحطّم، غارقٌ في أسف منبعث من أعماق كياني. لربما كان في الحقيقة مشروعي بكامله سُدًى وفراغاً، ولربما لم يكن حلمي بانبعاث دولة إسرائيل فوق أرض الأجداد سوى وهْم لا أساس له على أرض الواقع ... »(٧٤).

وبكل وضوح فإن تحقيق الحلم الصهيوني ولّد الكابوس الفلسطيني. وهي حقيقة يجب أن تحتل مكان الصدارة في وعْي إسرائيل. ومن جهة أخرى، كيف يحدث أن أحداً لا يثير ماضي شارون المشبوه، وقد سبق له أن تورط في جريمة حرب، إذ ثبتت مسؤوليته عن مجازر صبرا وشاتيلا في التحقيق الذي أجرته المؤسسة الديموقراطية في دولة إسرائيل نفسها؟ وما هذه القُدرة الإلهية التي تحميه كي لا تثير أيُّ سلطة أو أخلاقية موضوع ماضيه

الذي يلطخ شرفه وينزع عنه كلّ شرعية؟

إن ارتكاب المظالم الذي يبقى بدون عقاب يغذي الحقد كما يقوّي الإرهاب الكريه الذي يبقى على سلاح المعدم الضعيف الذي استنفد جميع الوسائل القانونية في الدفاع عن حقه. أضف إلى هذه الكارثة إضفاء الصورة الشيطانية على الفلسطيني والعربي والمسلم، وهو ما ينمّ عن عنصرية حاقدة حياله تُشجّع الموقف العربي الجديد، المعادي للسامية، الذي ذكّرت بممارساته ونتائجه السيئة. وتقوم إحدى السلطات الدينية العليا في إسرائيل، ممثلة في مواقف الحاخام عوفاديا يوسف أحد الحاخامات الذين يحظون بالاعتبار، عندما أدلى بأحاديث عنصرية معادية للعرب تدعو إلى الاستنكار، مثلما تستحقه التحريفات المعادية للسامية، الصادرة عن شيخ الأزهر. فالأمر في منتهى الوضوح.

يجب أن يدرك الإسرائيليون أن دولتهم قد أنشئت في وقت كان الإسلام يمرُّ بأسوأ وضع له في ميزان القوى على مدى تاريخه، وأن قيامها قد جاء ليعطّل شرعيةً عمرها على الأقل ألف وثلاثمئة سنة (إذا استثنينا قطيعة قرن كانت فيه السلطة السياسية في فلسطين بيد مملكة الفرنجة في القدس) وأن هذا التنصل من الاعتراف بحق الشعب الفلسطيني لا يمكن إلاّ أن يُسبّب جرحاً عميقاً. ومن باب الافتراض، كان فولتير قد استنتج أن من حالات «التعصب المعقول» النادرة التي يمكن تصورها هي تلك التي يمكن أن نُطلقها على جماعات إسرائيل إذا ما راودتهم فكرة إعادة إقامة دولتهم على الأراضي التي تنسبها إليهم «التوراة» لأن ذلك سيولّد فوضى كبيرة، بل إن الإقدام على تنفيذ مشروع من هذا النوع سيؤدي إلى مواجهة «الاغتصاب الإسلامي الذي يعود إلى أكثر من ألف سنة». فاليهود، كما يقول ڤولتير، «سيكونون، بناء على ذلك، مضطرين إلى اغتيال جميع الأتراك [المسلمين]، وهذا أمر لا يصعب فهمه لأن الأتراك يسيطرون على أراضي الإثينيين والجيبوسيين والأموريين والجرسينيين والهافيين والراسيين والكنعانيين والسينائيين والسامريين، وجميع هذه الشعوب قد نزلت عليها اللعنة. فبلادهم التي كان

طولها خمسة وعشرين فرسخاً، قد منحت إلى اليهود، بناء على العديد من المواثيق المتلاحقة، وعليهم أن يعودوا إلى أراضيهم، غير أن المسلمين يغتصبونها منذ ما يزيد عن ألف سنة.

وإذا ما فكر اليهود اليوم بهذه الطريقة فمن الواضح أنه لن يكون هناك جواب آخر لما ينوون القيام به سوى تنفيذ الأشغال الشاقة بحقهم. وتلك هي تقريباً الحالات الوحيدة التي يتخذ فيها التعصبُ شكل المعقول»(٧٥).

لكن من الواضح أن فولتير كتب هذا في عصر لم يكن ميزان القوى يضعُ الإسلام في موضوع العاجز.

أما الأمر الثالث، الذي يستحق التعمّق فيه فهو العلاقات بين الحليفين الوثيقين السعودية والولايات المتحدة. لا بُدّ أن يفتح نقاش ضروري حول طبيعة هذا التحالف. فكيف أمكن هذه العلاقات المميزة ألاّ تكون مشروطة بواجب اعتماد السعودية للحرية والديموقراطية في الفضاء السياسي؟ وكيف تقبل الولايات المتحدة بأن تُعامل معاملةَ الصديق بلداً تحقّر فيه المرأةُ لدرجة أنها تُمنع من قيادة السيارة؟ وإلاَمَ ستستمرّ الولايات المتحدة في رفضها النظر إلى حقيقة الوهابية المتعصبة وتورطها الموضوعي في أحداث١١ أيلول/ سبتمبر التي أصابت الولايات المتحدة في صميمها؟ وكيف يحدث أن المستشار الأول للرئيس الأميركي في الشؤون الإسلامية، رجل القانون دايفد فورتي والأستاذ في معهد «كليفلاند - مارشال»، لا ينطق بكلمة واحدة عن الوهابية(٧٦)؟ ربما لأنه هو نفسه يبدو مأخوذاً بالكليانية الدينية في بلده وأنه في اقتناعاته الحميمة معجب بواقع الحال في السعودية الوهابية، من باب التعاطف الأصولي، الناتج من تقارب حساسيته مع دوائر الكاثوليكية الأكثر محافظة في الولايات المتحدة. فهو كلما أتى على ذكْر أحد السعوديين، المعادين لأميركا، مثْل أسامة بن لادن أو غيره من السعوديين الكُثْر، الذين صُنّفوا ضمن إرهابيي ١١ أيلول/ سبتمبر، كان انتقاده له مكْتفياً باستنكار ميوله «الخوارجية». فلماذا الإحالة على المذهب الخارجي المنقرض من العهد الأول للإسلام، علماً بأن هذا في الواقع نموذج للتعصب والعنف وإصدار

أحكام التكفير عند أبسط مؤشرات التراخي في العبادات والانحراف في العقيدة؟ فالنقد، الذي نبش موضوع الخوارج ليسفّه بالنزعات المتعصبة في الأصولية الحالية، أتى لفضح تحريفات المودودي المتزمت في تطبيق الشريعة، وهو الذي كان يكفّر كل من لا يطبق بشكل تام ومثالي السنة وتعاليم الصحابة(٧٧). يجب أن يكون للأميركيين الجرأة كي يبيّنوا ذلك لأصدقائهم السعوديين. يجب أن يواجهوهم مواجهة صريحة بأن الوهابية كافية لكي تفضي إلى التعصب المبالغ في الإجرام. ورداً على ذاك الوجيه السعودي الذي يعتقد: «نحن السعوديون نريد أن نبلغ الحداثة ولكن ليس بالضرورة أن نتغرب»، وهي العبارة التي نقلها هنتنغتون ليوضح أطروحته(٧٨)، يجب التجرؤ عليه بقول: «أنتم أحرار في تصرفكم هذا، لكن ليس عليكم أن تتفاجأوا إذا ما أنتجتُم بسياستكم هذه مسوخاً هم من الخطورة لدرجة أنهم متيقنون من براءتهم. فأسامة بن لادن ليس وليدَ الصدفة، بل إنه الامتداد الأقصى للوهابية التي تربّى في كنَفها».

وأخيراً أشير إلى بعض الأسباب الداخلية، وإن لم يسمح لي الوقت ولا المكان بالتوسع فيها، لأن هذا يتطلب وضع كتاب آخر. فالعلاج الأول لداء الإسلام يتعلق بضرورة الأخذ بمعرفة عميقة بأسس الجدل والنقاش والحوار، التي تغذت منها الثقافة الإسلامية. إن مكافحة النسيان تفترض عملاً على سوابق المريض. فمن المهم إعادة ربط بناء المعنى (انطلاقاً من آثار القرون الوسطى ومخلفاتها) بذهنية نقدية حديثة، مما يسمح بإرساء حرية كلمة متعددة متعارضة في جو من التمدّن.

وهذه الروح النقدية يجب أن تسيطر على المسألة القانونية. فمن أجل وضع قانون ملائم لمكتسبات الحداثة، يوصي رجل القانون التونسي محمد الشّرفي في تعليقه على حالة المشروع الإصلاحي في تونس، داعيا إلى اعتماد «التلقيف»، هذا الشكل الترقيعي الذي أسس له واعتمده الإصلاحيان المتشددان في القرن التاسع عشر، جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده؛ يقول محمد الشّرفي: «بالنسبة إلي، كل قاعدة موروثة من الشرع الإسلامي التي

تعتبر اليوم لا إنسانية أو غير متلائمة مع زمننا وأنها مناقضة لحقوق الإنسان أو لمبادئ الحرية والمساواة، علينا أن نرجع إلى أصولها لنجد فيها منفذاً. فإذا كانت مرتبطة بالحديث نتأكد من صحته ونحاول إعادة تفسيره، وليس في هذا البحث أي خيانة للاستقامة. بمعنى أنْ ليس هناك محاولة لتحميلها عكس ما تعنيه ولا لإثارة الشك حيث يكون الحديث على نصيب وافر من الصحة. كما أن الأمر ليس بحثاً موضوعياً بكل معنى الكلمة وبدون هدف مسبق، بل إن الباحث، بالعكس، حدد هدفاً له، وهو يحاول إيجاد المبررات التاريخية أو الدلالية لتحقيقه. وهو لا يسعى إلى فهم الدين بحد ذاته بل بأن يضع تبريراً للمعايير الحديثة التي يعتقد أنها الأصح ويرغب في أن يؤسس لها. فهذا البحث موجهٌ دون أن يكون خاطئاً أو ذاتياً»(٧٩).

أضف إلى ذلك أنه يقع على عاتق الدول العربية والإسلامية إعادة النظر في سياستها التربوية كي تخلص البرامج المدرسية من المناخ الأصولي المحيط بها. فالوهابية الطاغية تُعْدي الضمائر بواسطة التعليم المنقول عبر المدارس، وقد أتى التلفزيون ليدعّمها. وفي هذا المجال الحساس كانت لنا في تونس تجربة قيمة عملية ووليدة تخطيط منهجي وضعه مؤسسها. أقصد هنا عملية الإصلاح التربوي التي قادها محمد الشّرفي هو نفسُه الذي تولى في تونس وزارة التربية الوطنية (من عام ١٩٨٩ إلى عام ١٩٩٤). وفي هذا يقول:

«... من طبيعة التعليم في البلاد العربية الإسلامية أن يُشجِّع على تنامي الأصولية، ولذلك يتطلب الأمرُ تنقيتَه من كلّ ما يتناقضُ معَ حقوق الإنسان ومع أسُس الدولة الحديثة. وبهذا الإصلاح الجذري في النّظُم التعليمية (...) سيكون بإمكان المدارس على المدَى المتوسّط المساهمةُ في علاج المجتمع من التطرف الدّيني»(٨٠).

والآن، وأنا أنهي هذا الكتاب الذي كتبته تحت ضغط استعجال الحدث، أودُّ أن أضيف آيتين قرآنيتين أُغْني بهما «الشهادات ضد التعصب» التي جمعها فولتير لتشكل مادة الفصل الخامس عشر من كتابه «بحث في التسامح»[٨١]:

الآية الأولى: «لا إكراه في الدين»[٨٢].

يعلق الرازي على هذه الآية في مفاتيح الغيب قائلاً بأن تأويل هذه الجملة هو أن الله لم يقم مسألة الإيمان على «الإجبار» ولا «القسر» بل أنه أرساها على احتمال «التمكن» و«الاختيار». هكذا بيّنَ الله وأهدى إلى الطريق الذي يقود إلى الإيمان. وعندما تستنفدُ جميع سبل الإقناع في الكتاب، لا يبقى إلا طريق الإكراه لقيادة المتحفظين إلى الحقيقة. غير أن اللجوء إلى الإكراه ليس مقبولاً، فاستخدام العنف يلغي تطبيق مبدأ البلاء والجهد الذي يتطلبه تطبيق التكليف. ومن أجل إيضاح الأدلة التي يأخذها عن سلطات سابقة من القفّال، يورد الرازي آيتين هما:

«فمنْ شَاءَ فلْيُؤمنْ ومَنْ شَاء فَليكفرْ»[٨٣].

«ولَوْ شَاء ربّك لآمَنَ مَنْ في الأرْضِ كلهم جميعاً»[٨٤]. ويذكر الرازي بأن

فعل الإكراه تبدأ ممارسته بمجرد أن يقول المسلم للكافر: «أسْلم تسْلَمْ». وتوضح هذه الآية حق أهل الكتاب والمانويين في الاحتفاظ بعقيدَتهم. فإذا كانوا يقبلون بدفع الجزية فهم يفوزون بحماية القانون. ويختلف الفقهاء في معرفة ما إذا كانت هذه الآية تنطبق على الكفار جميعاً أم فقط على أهل الكتاب(٨٥). وإن تأويل هذه الآية سمح، في كل الأحوال، لبعض الروحانيين مثل المُلاّ صدْرا شيرازي في الإسلام أن يعلّقوا مفهوم الجهاد.

وثمة آية أخرى هي: «ولا تُجادلوا أهْلَ الكتَاب إلاّ بالتي هيَ أحْسَن إلاّ الذين ظلَموا منهُمْ وقُولوا آمنا بالذي أُنْزِلَ إلَينا وأنزل إليكم وإلَهُنَا وإلَهكُم واحد ونَحْنُ له مُسْلمُون»(٨٦).

إن هذه الآية فيَ منتهى الوضوح، وهي تمنح الإسلام شرعية مطلقة ليكون مُنتمياً إلى الدائرة الأخلاقية والميتافيزيقة للإيمان التوحيدي، والتي يجب أن يُعبَّر عنها بالمفهوم الإسلامي - اليهودي - المسيحي. فكلمة «الله» ليست اسم رب الإسلام. فهي الكلمة العربية التي تعني الرب، وهي نفسها الموجودة في أساس الديانات التوحيدية في تنوعاتها الثلاثية، شكلاً وشعائر ورمزاً. وإن قوة هذه الآية هي التي فرضت على الأصولي المودودي الخطّ السلْمي، خط المدينة الذي يفرضه لطف الإقناع، خط اعْتماد الكلمة بعيداً عن لغة السلاح. وبالطبع فإن أتباعه قد أنكروا هذه التوصية السّلْمية(٨٧). أما عبارة «بالّتي هيَ أحْسَن» فإنها تصبح عبارة حيّةً في العربية، ومستعملة على نطاق واسع في اللغة اليومية. ويقصد بها احترام مبدأ اللطف في أي خلاف وأي جدال.

هذا هو الجانب القرآني الذي يستحق أن نذكّر به المتعصّبين المسلمين، مرضى حماسهم الانتحاري الحاقد. وقد ذكرنا مرات عدة فولتير، الذي يدعو إلى الحس السليم ويرى في العقل الدواء الناجع ضد التعصب الذهني. وبدوري أشدد على هذا اللجوء إلى العقل من أجل استيعاب ضعف الديانات التوحيدية إزاء داء التعصب والحرب باسم الله الواحد الأحد. إن رينان يدعو بدوره إلى العقل كدواء لهذا الداء في قوله:

« ... إذا كانت الديانات تفرق بين الناس، فإن العقل يقرب بينهم (...) وليس هناك سوى عقل واحد. إن وحدة الفكر البشري هي المحصّلة الكبرى والعزاء الناتج من الصدام السّلْمي بين الأفكار، إذا وضعنا جانباً الادعاءات المتناقضة في حالات الوحي المسماة فوق طبيعية. إن عُصْبَة العقول الراجحة في الأرض بأكملها ضد التعصب والخرافات هي على ما يبدو من عمل أقلية ضئيلة، والحقيقة أنها الخط الوحيد الدائم ... »[٨٨].

هذه الفكرة وحدها تجعلني أسامح رينان على عنصريته، وعلى نظرته الجوهرية إلى اللغات والأنظمة الرمزية، وعلى التراتبية التي يدخلها إلى أشكال التعبير وأشكال التخيل. كما أُسامحُه على شططه كأنه من عصر آخر، وذاك لأنه ساعدني في فهم الأوهام التي تمثلها القومية العربية ونزعة الجامعة الإسلامية. وقد ذكرني كتيّبه «ما هي الأمة؟» بأن الأمة لا تقوم لا على الوحدة اللغوية ولا وحدة الإيمان ولا الوحدة الجغرافية ولا التاريخ المشترك. بل تقوم فقط على إرادة العيش سوية[٨٩]. وهذه الرغبة هي التي جعلتْني أختار المجتمع الفرنسي حيث يتعرض اسمي الغريب لتشذيب صوتي، وحيث أستمر في الاهتمام بجذوري الإسلامية وأجعلها تتقاطع مع جذوري الأخرى الأوروبية. وهكذا يتحد الموروث والمختار داخل الكائن الواحد نفسه.

وبقدر ما أعمل على فك الطوق عن مرجعيتي الإسلامية في أعمالي الأدبية والشعرية وكذلك في تعليمي أو خلال وجودي داخل المدينة أفاجأ بأولئك الذين، بدعوتهم إلى الإسلام، يطالبون بأن تتغير الجمهورية بحسب ما اقترح ممثل حوالى ثلاثين جمعية إسلامية، وهو ما عبّر عنه على النحو الآتي:

« ... كما يُطلب من الإسلام أن يتغيّر، فإن على العلمانية أن تتغير، إذ إن العلمانية اليوم لا تستطيع الاكتفاء بتعريف تحصر به الديني في الدائرة الخاصة. فعودة الديني باتت أمراً عاماً، وهو ما يطرح المساءلة على مجمل الحقل الاجتماعي»[٩٠].

وعلى هذا الادعاء المجانب للصواب أردّ بذكْر مبدأ تلمودي قد يكون من

المستحبّ جعلهُ مادةً تعليمية من أجل الاعتراف بالوجود الإسلامي في فرنسا: «إن قانون الدولة يعلو على قانون التوراة»(٩١).

وأخيراً، أود أن أتخلص نهائياً من التضامن الطائفي كردة فعل وغريزة ومبدأ استمرار ووجود، مذكّراً بالمبدأ القديم، الذي علّمَه إراتوستان الحكيم الإسكندرَ، فهو إذ كان لا يوافق على تقسيم الأجناس البشرية إلى يوناني وبربري، وهو التقسيم الذي يعتبر الأولين أصدقاء والآخرين أعداء، أوصى إراتوستان الحكيم بتغيير معيار التقسيم بين الفضيلة والفساد على أساس أن «الكثيرين من اليونان هم قوم خبثاء والكثيرين من البربر هم ذوو حضارة راقية ... »(٩٢). وإنّي لسعيد أنْ وجدتُ صياغةً إسلامية لهذا المبدأ، يصلني صداها منْ قلَم ابن عربي في تجلياته الإلهية:

«كمَ وليٍّ حبيبٍ في البيَع والكَنائس. كم مِنْ عَدُوّ بغيضٍ في الصّلوَات والمسَاجِد»(٩٣).

باريس - دمشق

١٩ تشرين الأول/ أكتوبر - ٩ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١

هوامش القسم الرابع

١ . Bernard Lewis, **Les Assassins, terrorisme et politique dans l'Islam médiéval**. Ed. Complexe, Bruxelles; 2001.

٢ . J. von Hammer, **Histoire de l'ordre des Assassins**, Paris, 1833, cité par Bernard Lewis, **les Assassins op**. cit. p. 47-48.

٣ . المصدر ذاته، ص ١٨٢ .

٤ . Bernard Lewis, op. cit. p. 77.

٥ . William Burroughs, **les cités de la nuit écarlate**, p. 14, traduit de l'américain par Philippe Mikriammos, Christian Bourgois, Paris, 1981.

٦ . Nâsiri Khosrau (sic), **Sefer Nameh, Relation de voyage,** traduit du persan par Charles Schefer, Paris, 1881.

٧ . Nâsir-e khosraw, **le livre réunissant les deux sagesses**, p. 321-322, traduit du persan par Isabelle de Gastines, Fayard, Paris, 1990.

٨ . Bernard Lewis. op. cit. p. 175.

٩ . المصدر ذاته . ص١٨٦ .

١٠ . المصدر ذاته . ص١٧٢ .

١١ . Alain Rey, **Dictionnaire historique de la langue française**, II, p. 1198. Dictionnaire Le Robert, Paris 1992.

١٢ . سورة آل عمران، الآية ١٦٩ .

١٣ . فخر الدين الرازي، «مفاتيح الغيب»، م.م، الجزء الرابع، ص، ٧٢-٧٧ .

١٤ . سيد قطب، م.م، ص٢٠ .

١٥ . انظر المقال الذي يذكر هذا الحدث، كتبه ميخائيل برازان في **Libération**، ١٤

أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ .

١٦ . عبد الوهاب المؤدب، «Le partage» **Dédale**, Multiple Jérusalem. Op. cit. p. 18.

١٧ . سورة الصافات ، الآيات ١٠٢ إلى ١٠٧ .

١٨ . ابن رشد، «تلخيص كتاب أرسطو في الشعر»، ص٢٢٠ ، في الملحق ، الترجمات القديمة والحديثة لفن الشعر ، عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٧٣ .

١٩ . **ارسطو طاليس** ، **فن الشعر**، الترجمة الفرنسية لوسوي ، باريس ١٩٨١، ص ٨٠.

٢٠ . Goethe, «Remarques supplémentaires sur **la Poétique d'Aristote** (1827)», p. 257, dans **Ecrits sur l'art,** textes choisis et traduits par Jean-Marie Schaeffer Klincksieck, Paris 1983.

٢١ . عبد الوهاب المؤدب، «Cous coupés» ص ٦٥-٦٧ ، في الجزائر، نصوص ورسوم، Le Fennec، الدار البيضاء، ١٩٧٥ .

٢٢ . عن هذه الأخبار مراجعة Bernard Lewis, op. cit. p. 160, 159, 160, 104, 85, 114, 115.

٢٣ . بالنسبة لمفهوم التقية، المصدر ذاته، ص ٦١ , ١٢٢ ، ١٣٤ ، ١٧٦ .

٢٤ . يشكل الخوارج أقدم فرقة في الإسلام، وقد خرجوا إثر معركة صفين (حوالى ٦٥٧) رافضين المشاركة في التحكيم بين الفريقين المتنازعين حول الخلافة (معاوية وعلي) . هذه الفرقة المتطرفة لها خاصية الإعلان عن عدم موافقتها . وقد قامت بالاغتيال والإرهاب السياسي بما فيه الموجه للنساء . وهذا هو السبب الذي يجعل الإسلاميين المعاصرين يذكرونها . انظر مقال لڤي ديلاً في الموسوعة الإسلامية . م . م . انظر ايضا هـ . لووست «الشيعة في الإسلام»، ص٣٦ . Payot، باريس، ١٩٥٦ .

٢٥ . سورة آل عمران، الآية ٢٨ .

٢٦ . سورة البقرة، الآية ١٩٥ .

٢٧ . Rodrigo de Zayas, **les morisques et le racisme d'Etat,** p. 218-219, la Difference, Paris, 1992.

٢٨ . Leila Sabbagh, «la Religion des Moriscos entre deux fatwas», p. 50 dans les Morisques et leur temps, CNRS, Paris 1983. أدين كثيراً لهذا التحليل الرائع، خاصة في موضوع التقية .

٢٩ . انظر «صحيح مسلم» .op. cit II, p. 175-176

٣٠ . Leila Sabbagh, op. cit, p. 53.

٣١ . سورة النحل، الآية ١٠٦ .

٣٢ . T. E. Lawrence, **les Sept piliers de la sagesse,** p. 55-56, traduit par Julien Deleuze, Folio-Gallimard, Paris, 1992.

٣٣ . أسامة بن منقذ «كتاب الاعتبار»، حققه ڤيليب حتي عن النسخة الفريدة المحفوظة في مكتبة الاسكوريال بإسبانيا، مطبعة جامعة برنستون، الولايات المتحدة، ١٩٣٠ .

٣٤ . «مقالات البسطامي» . م . م . المقاطع ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ .

٣٥. ابن خلدون، «رحلة الشرق والغرب»، م.م.
٣٦. المصدر نفسه، ص ٢٣٠-٢٣٩.
٣٧. **Le livre de Babour, Mémoires du premier Grand Mogol des Indes**, traduit du turc tchaghatay par Jean-louis Bacqué-Grammont, Imprimerie nationale. Paris 1985.
٣٨. Samuel p. Huntington, «The Clash of civilisations», **Foreign Affairs**, été 1993. ظهرت هذه المقالة موسعة تحت عنوان «صدمة الحضارات»، أوديل جاكوب، ١٩٩٧.
٣٩. انظر على الاخص الفصل الثالث من الكتاب الاول, Daryush Shayegan, **la lumière vient de l'occident**, «Le choc des civilisations» p. 31-41, l'Aube, la Tour d'Arigues, 2001.
٤٠. ادوارد سعيد، «صدمة الجهل»، **le Monde**، ٢٧ تشرين الاول/ أكتوبر ٢٠٠١.
٤١. دانتي، «الكوميديا الإلهية»، الجحيم XXIII، ٢٢, ٣٦.
٤٢. المصدر ذاته.
٤٣. عبد الوهاب المؤدب، «اللغة المزدوجة بين الممحو والمسطور: ابن عربي ودانتي»، ترجمة فريال غزول مجلة ألف، العدد العشرون، القاهرة سنة ٢٠٠٠، ص١٤٤-١٥٤.
٤٤. نشر هذا الكتاب للمرة الاولى بالاسبانية في مدريد عام ١٩٢٠, Miguel Asin Palacios, **l'Eschatologie musulmane dans «La Divine comédie»**, traduit par Bernard Dubant, Arché, Milan, 1992.
٤٥. Enrico Cerulli, *«Il Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della «Divina Commedia»*, Biblioteca Apostolica Vaticana, città del vaticano, 1949.
٤٦. اضاف اسين بالاسيوس الى طبعة كتابه الثانية (١٩٤٤) ملفاً موثقاً عنوانه «تاريخ جدل ونقده» ضمّ الى الطبعة الفرنسية .p.501-632
٤٧. Philippe Sollers, **la Divine Comédie**, entretiens avec Benoît Chantre, DDB, Paris 2000.
٤٨. المصدر المذكور، p.9
٤٩. ادوارد سعيد، المقال المذكور.
٥٠. المصدر المذكور.
٥١. Voltaire: Traité sur la Tolérance، المصدر المذكور، انظر الفصل XII المعنون بشكل واضح «Si l'intolérance fut de droit divin dans le judaïsme, et si elle fut toujours mise en pratique» p. 89-96
٥٢. المصدر المذكور .p. 56
٥٣. Rousseau, **les Confessions**, p. 19, La Pléiade, Gallimard, Paris; 1959.
٥٤. Louis Massignon, **Explication de la badaliyya** et **la badaliyya et ses statuts**, Cahier vert, le Caire, 1947.
٥٥. Louis Massignon, **les trois Prières d'Abraham**, «L'Hégire d'Ismaël», p. 68-72, le Cerf, Paris, 1997.

٥٦. Yehuda Halevi, **le Diwân**, op. cit. 91, 107, 117, 127, 137, 138.

٥٧. Abdelwahab Meddeb, «L'Autre Exil occidental» p. 27-43, qui fait suite à sa traduction du **Récit de l'exil occidental par Sohrawardi**, Fata Morgana, 1993.

٥٨. Norman Daniel, voir le chapitre «Survivances des concepts médiévaux», p. 356-396, dans **Islam et Occident**, op. cit.

٥٩. Ibid. p. 394-395.

٦٠. Emilio Platti, **Islam... étrange?**، المصدر المذكور.

٦١. لقد رأى القارئ هذا الأمر في كل هذا الكتاب.

٦٢. **Conversations de Gœthe avec Eckermann**, p. 206. (le mercredi 31 Janvier 1827), Gallimard, Paris 1949 (1988).

٦٣. سورة إبراهيم، الآية ٤.

٦٤. Compte rendu consacré à **German Romance** paru dans Uber Kunst und Altertum, VI, 2, 1828. Voir Goethe, **Écrits sur l'Art,** op. cit. p. 263.

٦٥. Goethe, **Divan occidental-oriental**, p. 57, édition bilingue, trad. par Henri Lichtenberger, Aubier, 1940.

٦٦. **Conversation De Goethe avec Eckermann**, op. cit. 393.

٦٧. Goethe, **Divan occidental-oriental**, op. cit, p. 362.

٦٨. Eschyle, **les Perses**, vers 181-196, p. 19, traduction Myrto Gondicas et Pierre Judet de La Combe, comp'act, chambéry, 2000.

٦٩. Louis Aragon, **le Fou d'Elsa**, Gallimard, Paris, 1963.

٧٠. André Miquel, Percy Kemp, **Majnûn et Laylâ: L'amour fou,** Sindbad, Paris, 1984.

٧١. Albert Camus, **Actuelles III**, **chroniques algériennes**, 1939-1958, p. 151. Gallimard, Paris 1958.

٧٢. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre, **De l'hospitalité**, p. 135, Calmann- Lévy, Paris 1997. Dans ce livre sont transcrites deux séances du cours de Jacques Derrida: la quatrième (le 10 Janvier 1996) avait pour titre: «Question d'etranger: venue de l'étranger», et la cinquième (le 17 Janvier 1996) était intitulée: «Pas d'hospitalité».

٧٣. Jean-Luc Nancy, **la Communauté affrontée**, p. 11-12, Galilée, Paris, 2001.

٧٤. Eliezar Ben yehouda, **Rêve traversé**, chap. 6, traduit de l'hebreu par Gérard et Yvan Haddad, ed. du Scribe, Paris, 1988.

٧٥. Voltaire, **traité sur la tolérance**, op. cit. p. 123.

٧٦. Pour les informations concernant David Forte, voir l'article de Fraklin Foer, «Blind Faith», paru dans **The New Republic** daté du 22 octobre 2001.

٧٧. انظر المقال المذكور سابقا الذي تنتقد فيه مريم جميلة استاذها المودودي.

٧٨. المصدر ذاته. Huntington, p. 110.

٧٩. Mohammed Charfi, **Islam et liberté, le malentendu historique**, p. 137-138, Albin Michel, Paris; 1999.

٨٠. المصدر ذاته، p.228

٨١. المصدر ذاته p.109-111

٨٢. سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

٨٣. سورة الكهف، الآية ٢٩.

٨٤. سورة يونس، الآية ٩٩.

٨٥. فخر الدين الرازي، «مفاتيح الغيب». م.م، ج VII، ص ١٣-١٤.

٨٦. سورة العنكبوت، الآية ٤٦.

٨٧. Emilio Platti, **Islam... étrange**?... op. cit. p. 282-283.

٨٨. Ernest Renan, «L'Islamisme et la science», dans **Discours et conférences**, Calmann-Lévy, 6e éd. Paris, 1919, p. 402-403, Appendice (Réponse à Afghâni), **Journal des débats**, n° daté du 18 mai 1883.

٨٩. Ernest Renan, **Qu'est-ce qu'une nation**? Imprimerie nationale, Paris, 1996.

٩٠. Propos attribués au neuropsychlogue d'origine marocaine Fouad Alaoui, dans **Libération** daté du 16 octobre 2001.

٩١. Littéralement: «La loi du pays est la loi».

٩٢. Rapporté par Strabon, 1,4,9, trad. par Germaine Aujac, Belles Lettres, Paris, 1969.

٩٣. ابن عربي، «التجليات الإلهية»، ص٤٥٨، تحقيق عثمان يحيى، طهران، ١٩٨٨.

المحتويات